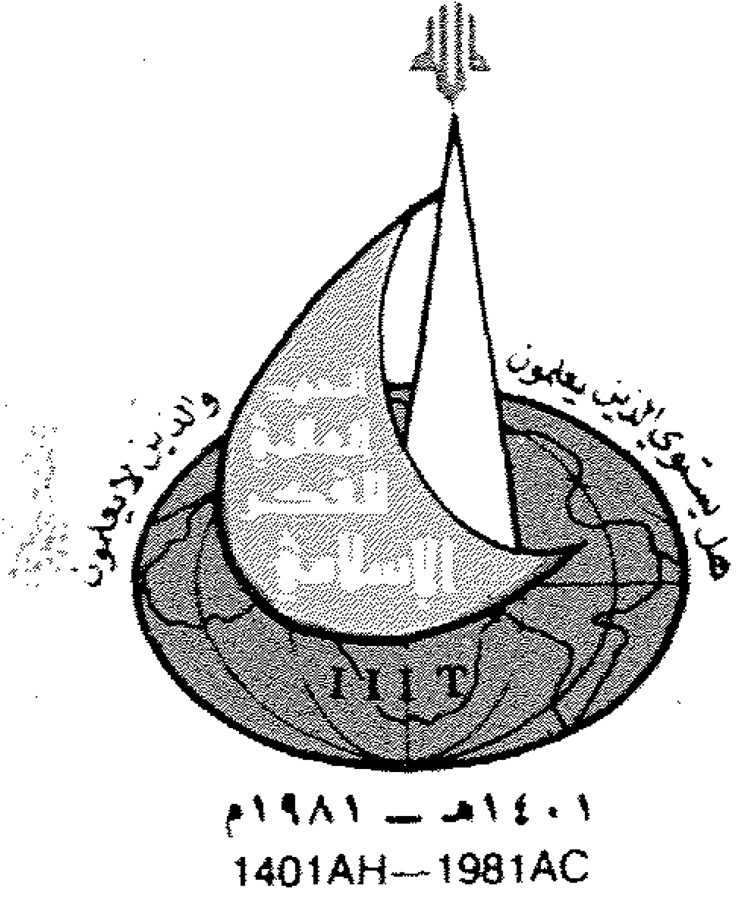
المعهد العالمي للفكر الإسلامي

مشروع العلاقات الدولية في الإسلام (٤)



العلاقات الدولية في الأصول الإسلامية

الجزء الرابع

الدولة الإسلامية وحدة العلاقات الخارجية في الإسلام

نادية محمود مصطفى

المشرف العام ورئيس الفريق

الباحثون

أحمد عبد الونيس شتا — مصطفى محمود منجود

سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل — نادية محمود مصطفى

عبد العزيز صقر — نصر محمد عارف

علا عبد العزيز أبو زيد — ودودة عبد الرحمن بدران

المشرف العام ورئيس الفريق

١ – أ. د. نادية محمود مصطفى

أستاذ العلاقات الدولية

كلية الاقتصاد والعلوم السياسية – جامعة القاهرة

الباحثـــــــــــــون

٢ – أ. د. أحمد عبد الونيـــــس شتا

أستاذ مساعد القانون الدولى العام

كلية الاقتصاد والعلوم السياسية – جامعة القاهرة

٣ – أ. د. سيف الدين عبد الفتاح اسماعيل

أستاذ مساعد النظرية السياسية

كلية الاقتصاد والعلوم السياسية – جامعة القاهرة

٤ – د. عبد العزيـــــــز صقر

دكتوراه فى العلوم السياسية

جامعة الاسكندرية

٥ – أ. د. علا عبد العزيز أبو زيد

أستاذ مساعد العلوم السياسية

كلية الاقتصاد والعلوم السياسية – جامعة القاهرة

٦ – أ. د. مصطفى محمود منجود

أستاذ مساعد الفكر السياسى

كلية الاقتصاد والعلوم السياسية – جامعة القاهرة

٧ – أ. د. نادية محمود مصطفى

أستاذ العلاقات الدولية

كلية الاقتصاد والعلوم السياسية – جامعة القاهرة

٨ – د. نصر محمد عـــــارف

مدرس العلوم السياسية

كلية الاقتصاد والعلوم السياسية – جامعة القاهرة

٩ – أ. د. ودودة عبد الرحمن بدران

أستاذ العلاقات الدولية ووكيل

كلية الاقتصاد والعلوم السياسية – جامعة القاهرة

المستشـــــــــارون

١٠ – أ. د. حورية توفيق مجاهـــــد

أستاذ الفكر السياسى ورئيس قسم العلوم

السياسية الأسبق كلية الاقتصاد

والعلوم السياسية – جامعة القاهرة

١١– أ. د. سعيد عبد الفتاح عاشور

أستاذ التاريخ – كلية الأداب

جامعة القاهرة

١٢ – أ. د. عبد الحميد أبو سليمـــان

أستاذ العلاقات الدولية ورئيس

الجامعة الإسلامية العالمية – ماليزيا

١٣ – أ. د. على جمعـــــه محمد

أستاذ أصول الفقه – كلية الدراسات العربية

والإسلامية – جامعة الأزهر

المســـــــــــاعدون

١٤ – أ. ابراهيم البيومـــى غانم

١٥ – أ. إحسان سيد عبد العظيم

١٦ – أ. أحـمـد عـبـد الســلام

١٧ – أ. تهـانـى عبــــــلان

١٨ – أ. حامد عبد الماجد قويسى

١٩ – أ. طارق الســعـيـــد

٢٠ – أ. عـبـد الســلام نوير

٢١ – أ. مـجدى مـحـمـد عيسى

٢٢ – أ. مـحـمـد عـاشـور مهدى

٢٣ – أ. محى الدين محـمد قاسم

٢٤ – أ. فـــــوزى خـلـيـل

٢٥ – أ. ناهد عـرنـــــوس

٢٦ – أ. هـاشـم طـــه

٢٧ – أ. هبـــه رؤوف عـزت

٢٨ – أ. هشـام جـعـفـــر

تم ترتيب الأسماء حسب ترتيب الحروف الهجائية .

الدولة الإسلامية

وحدة العلاقات الخارجية في الإسلام

الطبعة الأولى

١٤١٧هـ - ١٩٩٦ م

الكتب والدراسات التي يصدرها المعهد
تعبر عن آراء واجتهادات مؤلفيها



المعهد العالمي للفكر الإسلامي
هيرندن - فرجينيا - الولايات المتحدة الأمريكية

الدولة الإسلامية

وحدة العلاقات الخارجية في الإسلام

أ. د. مصطفى محمود منجود

المعهد العالمى للفكر الإسلامى

القاهرة

١٤١٧هـ - ١٩٩٦م

(مشروع العلاقات الدولية فى الإسلام ؛ ٤)

المعهد العالمى للفكر الإسلامى
٢٦ب - ش الجزيرة الوسطى - الزمالك - القاهرة - ج. م. ع.

بيانات الفهرسة أثناء النشر - مكتبة المعهد بالقاهرة :

منجود ، مصطفى محمود .
الدولة الإسلامية : وحدة العلاقات الخارجية
فى الإسلام / مصطفى محمود منجود .- ط١ .-
القاهرة : المعهد العالمى للفكر الإسلامى ، ١٩٩٦ .
٣جـ . - (مشروع العلاقات الدولية فى الإسلام ؛ ٤)
يشتمل على إرجاعات ببليوجرافية .
تدمك ٠ - ٤٧ - ٥٢٢٤ - ٩٧٧

١ - التاريخ الإسلامى .   ٢ - العلاقات الخارجية .
أ - العنوان   ب - (السلسلة)

رقم التصنيف : ٣٢٧.
رقم الإيداع : ٧٢٢٧ / ١٩٩٦ .

المحتويات

تمهيد

كثيرة هى تلك الدراسات التى تصدت لمفهوم الدولة بالتحليل والدراسة ، وكثيرة هى مناهج العلماء والباحثين فى ذلك التحليل وتلك الدراسة ، وكثيرة هى الاجتهادات التى حاولت الاحاطة بأهم جوانب مفهومها ، ورغم ذلك لا تزال المصنفات تقدم رؤى بعضها تكرار لما سبق أن صنف فى مفهوم الدولة، وبعضها مستجد نسبيا ، وكلا النمطين من المصنفات يؤكد الحقيقة المستبطنة فى هذا للمفهوم ، حقيقة كونه مفهوما سياسيا يأتى ضمن المفاهيم التى لم يسقط اهتمام الدارسين بها - ويبدو أنه لن يسقط - وان تقادم الزمان بينهم ، أو اتسعت بينهم فوارق الثقافات ، والمناهج والاقترابات والمقاصد حال نظرهم الى المفهوم والمتضمن فيه والداخل فى سياقة من معانى وأبعاد وعناصر وظواهر وأيضا من علامات استفهام وتساؤلات .

ولو أن سائلا سأل عن أسباب هذه المكانة المهمة التى احتلها المفهوم - بقطع النظر عن المنظور المستخدم فى الاقتراب منه - لوجد اجابات شتى وتفسيرات متعددة ، فالبعض قد يرى أن فى قمة ما يجعل الدولة شغلا شاغلا لحقول المعرفة بأقسامها المختلفة ما سبق به الفكر السياسى بروافده المتعددة - قديمة وحديثة - من أن الدولة انما هى امتداد طبيعى و فطرى للحقيقة الاجتماعية فى الطبيعة الانسانية التى تتأبى على ان يعيش ابناء المجتمع الواحد بمعزل عن بعضهم ، أو أن يتخلوا حال اجتماعهم هذا عن سلطة سياسية عليا ، هى ثالث مكونات الدولة كظاهرة سياسية ، بالاضافة الى الوعاء البشرى محتوى الاجتماع الانسانى ، والوعاء الاقليمى مستقر هذا الاجتماع .

والبعض قد يرى أن من الاسباب فى الاهتمام بدراسة الدولة أن المتضمن فيها لايعدو أن يكون قاسما مشتركا بين أكثر من حقل معرفى بصفة عامة ، وأكثر من حقل من حقول المعرفة السياسية خاصة ، فعلى المستوى الأول - العام - نجد أن علوما مثل علوم الاجتماع و الاقتصاد ، والجغرافيا - على سبيل المثال - لم تقف من الدولة موقف اللامبالاة ، أو عدم الاكتراث بل ادخلها علماؤها -رغم اختلاف تخصصاتهم - فى بؤرة اهتماماتهم ، وربما فرض المفهوم نفسه عليهم لما فيه من جوانب تأبى إلا أن تكون فى القلب من أولوياتهم ، وعلى المستوى الثانى - الخاص - نجد ان حقولا مثل حقول الفكر السياسى ، والنظرية السياسية ، والعلاقات الدولية ، والقانون الدولى ، والنظم السياسية ، والاجتماع السياسى ، على سبيل المثال ، أيضا تدخل الدولة ضمن منظوماتها المفاهيمية ، وان اختلفت مناظير كل حقل فى ذلك ، تبعا لاختلاف تخصصه و مضمون مفرداته .

والبعض الثالث قد يرى أن الدولة ما نالت مكانتها المميزة فى اهتمامات الباحثين ذوى التخصصات المختلفة إلا لأنها الاطار السياسى العام ، والأكبر والأشمل فى التعبير عن المجتمعات السياسية ، وما يتفاعل داخلها من قوى وجماعات ومؤسسات ، ولأنها كذلك الضابط الأقوى -

بحكم مالها من سلطة قوية وسيادة عاليا- للحركة السياسية الناتجة عن العلاقة بين طرفي الوجود السياسي ـ الحاكم والمحكوم - فيها - أي هذه المجتمعات - في أكثر من بقعة من بقاع العالم .

وقد يذهب البعض الرابع مذهبا آخر في تفسير الاهتمام العلمي والعملي بالدولة مفهوما وظاهرة ، مفاده ان واقعها المعاش يفرض نفسه ليس على تعاملات أفراد المجتمع السياسي الواحد ، وتفاعلاتهم في تصريف أمور معايشهم اليومية ، وتدبير أحوالهم ، وتقسيم مناشطهم ، وتوزيعها فيما بينهم ، بل ويفرض نفسه أيضا على تعاملات المجتمعات السياسية المتعددة ، وعلاقاتها ببعضها ، ان في أوقات الانفراج ، أو في أوقات التأزم . وهكذا تتعدد الاجتهادات لتفسير انشطار الحديث عن الدولة بين أكثر من حقل معرفي ، ويبدو أنها ستظل تتعدد وتتعدد ، خاصة أن الواقع العالمي المعاصر يقدم نماذج للدولة ، ربما لم يهتم بها حقل معرفي - سياسي أو غير سياسي - من قبل ، أو ربما اهتم بها ولكن اختلاف الواقع فرض علامات استفهام جديدة ، ومشكلات مستحدثة لم يتطرق اليها من قبل ، هي بمثابة تحديات لكل من يتصدى لها بالتحليل والدراسة ، أيا كان الحقل المعرفي الذي ينتسب اليه.

فالعالم المعاصر يقدم لنا نموذج الدولة - في الاتحاد السوفيتي سابقا - التي سادت ثم ابيدت بفعل سنة الله في الدول ، فاصبحت اثرا بعد عين ، وأصبح العالم كله يتحدث عنها بلغة الماضي، واذا بها تتفرق شيعا مختلفة من الدول بينها وشائج من العداوات أكبر وأكثر مما بينها من روابط القربى والمسالمة ووحدة النشأة والمصير ، ويقدم لنا كذلك نموذج الدولة - في اريتريا - التي اضحت عينا بعد أثر ، فاذا بها تعامل كدولة مستقلة عن اثيوبيا بين الدول - أو هكذا تطالب غيرها من هذه الدول - بعد أن كسبت استقلالها بتضحيات وجهود ممتدة عبر سنين طوال.

ومن ناحية أخرى فان مما يقدمه عالم اليوم من نماذج الدولة - نموذج الدولة في الولايات المتحدة - التي استبدت بها غطرسة القوة ، بعد ان خلت لها ساحة القيادة بين الدول ، فاذا بها تعلن عن وهم اسمه النظام العالمي الجديد ، وتأبى إلا أن تكون على الرأس منه ، وإلا أن تدين لها الدول الاخرى بالهيمنة ، و إلا فعصا القوة جاهزة ، ويقابل هذا النموذج نموذج الدولة - في اليابان ، والمانيا ، وفرنسا ، وانجلترا ، والصين - التي تحاول ان تحتل مكانة الاتحاد السوفيتي السابق لتطاول الوجود الأمريكي وتنزع عنه تفرده بالقيادة تدريجيا ليعود العالم من جديد الى نظام تعدد الاقطاب .

وهناك فوق ما سبق نموذج الدولة - في العراق - التي اعتدت على دولة جارة واحتلت أراضيها حتى حين ، فتداعت عليها كثرة من دول الأرض تأديبا وضربا ، وحصارا و تجويعا ، وانتهاكا للسيادة والأمن ، لأنها خرجت عن ارادة قلة من هذه الدول تتزعمها الدولة القائد في الوهم العالمي الجديد ، وتجاوزت غير المسموح لها بتجاوزه ، ويقابل هذا النموذج ، نموذج الدولة ـ في البوسنة والهرسك - التي اعتدى عليها ، وارتكبت في حقها جرائم وانتهك فيها الانسان وحقوقه بشكل يندى له جبين الانسانية الصادقة مع نفسها ، فاذا بها تنادي الغوث والمدد والنصر

فلا غائث ولامعين ولا ناصر من قائد الوهم العالمي الجديد ، أو من أبناء الملة في العالم الاسلامي الواهن المستضعف ، وتسأل عن الشرعية الدولية التي سحقت العراق لما اعتدت على الكويت، فاذا بها تفيق - كما فاقت دول غيرها - على أن الشرعية الدولية بالنسبة لها مجرد وهم، كنتاج أو افراز طبيعي لوهم النظام العالمي الجديد.

وثمة نموذج آخر للدولة - في لبنان - التي تحاول تضميد جراحها ، والتغلب على ما أصابها من تصدعات وخسائر بعد سنين الحرب الطوال التي مزقت جسد أبنائها وقوضت فرص الانماء والاعمار ، لتبدأ من جديد رحلة طويلة للم الشعث ، والاتفاق على كلمة السواء ، ويقابل هذا النموذج نموذج الدولة - في الصومال - حيث لا دولة هناك ولا نظام - التي انحل عقد السلطة فيها ، وتمزق الجسد ، فاذا بها واقعة في حروب اهلية طاحنة ، وتدخلات من قوى خارجية لاعادة الأمل فيها فازداد التأزم تأزما ، و انقلب الأمل الى أكثر من ألم ، بلا انفراج ، أو بادرة عودة الى وحدة الدولة ووحدة السلطة عليها .

وهل ننسى نموذج الدولة في - اسرائيل - التي تمارس منطقا للاحتلال والعربدة والعدوان في منطقة عربية ، لاتزال تقدم دلائل و شواهد على فشلها في مسالك التعامل مع هذه الدولة بشكل ينهي علاقة التأزم معها ، ويقطع عليها طريق العنف والارهاب ، أم هل ننسى النموذج المقابل للدولة - في فلسطين - التي ماانفك ابناؤها يمارسون دفاعا مشروعا عن حقهم في الوجود ، وفي استرجاع أرضهم ، واقامة دولتهم عليها ، فاذا بهم ينتفضون ليقدموا كل يوم تضحيات وخسائر ، ورغم ذلك يوصف جهادهم بالارهاب ومقاومتهم للاحتلال بالتخريب ، في عالم انقلبت فيه موازين المفاهيم والظواهر والقيم .

وثمة أشكال أخرى لما يفرزه تطور عالم اليوم من نماذج للدول لا يتسع المقام لعرضها لكن تبقى الحقيقة التي تؤكدها هذه النماذج في أن كلا منها يحتاج متابعة مستمرة ، ووقفات متأنية ، دارسة وفاحصة ، حتى لايتهم الفكر المعني بقضايا الدولة ومشاكلها بالقصور عن تدارك ما يعتمل من تطورات في واقعها ووقائعها المتعددة ، المتشابكة تارة ، والغامضة تارة ثانية ، والمعقدة تارة ثالثة .

والذي لاشك فيه أن لهذا الفكر بصمات واضحة وان لم تكن كافية - في تحليل النماذج السابقة للدول ، والمتابع للطفرات التي حدثت في مناهج تحليل الدولة ، وأدواته ، ونظرياته ، في حقول المعرفة كافة ، لايسعه إلا التسليم بهذه البصمات، وإن كان المأمول المرغوب ، لازال أكثر من المتوافر المتاح ، فأين الفكر الاسلامي اذن من هذه الطفرات ؟ وماذا قدم أو أضاف من بصمات ؟ بالطبع لانقصد اسهامه في التصدي لمشكلات نماذج الدولة الاسلامية - بصرف النظر عن حقيقة اسلامها - ولكن نقصد اسهامه في نطاق الموجود عالميا من نماذج لها ، مسلما كان أو غير مسلم ؟ ماذا أنجز ؟ وأين أوجه القصور حقا ؟

والواقع أن الفكر الاسلامى لم يكن بمنأى عن هذا الميدان ، ومن يطالع ما كتب عن الدولة من المنظور السياسى فيه ـ على تعدد فروعه ـ يجد أن هناك تراكما معرفيا كبيرا، ولكنه ظل محصورا فى أغلبه فى نطاق مفهوم الدولة الاسلامية ، فتناول من قضاياها : تعريفها ، وسلطاتها ، ووظائفها الدينية، واكتساب الجنسية فيها ، والنظام السياسى لها، وأشكال نظام الحكم فيها ، وموقع التعددية السياسية فيها ، وشرعية التسليم بوجود ـ أو عدم وجود ـ الاحزاب السياسية ضمن هيكلها المؤسسى ، ونماذجها فى الخبرة السياسية ، وأحكام غير المسلين فوق اقليمها ، وموقعها من التقسيم الفقهى للدور ، وشخصيتها القانونية فيما سماه البعض بالقانون الدولى الاسلامى ، وأحكام سلمها ، وأحكام قتالها ، الى آخره من موضوعات ، ورغم هذا التعدد والتنوع فان ما لدينا حقيقة عن فقه الدولة من المنظور الاسلامى أقل بقليل من المتاح عن فقه الخلافة ، كما سيتبين لنا لاحقا .

واذا كان البعض مما صنف فى هذه الموضوعات يعبر عن روح اجتهادية مميزة وسابقة غيرها ، فان كثيرا منه تنقصه هذه الروح ، فغلب عليه اما النقل مما سبق به الفقهاء المسلمون القدامى دون تجديد ، أو تكرار المعالجة وتشابهها ، ورتابتها أحيانا ، أو الطابع الوصفى غير المتعمق ، أو النظرة التجزيئية لمفردات الموضوع دون صياغتها فى اطار نظرية عامة ، أو الاغراق فى التجريد ، أو النقل من رؤى غربية والزعم بوجود مقابلها الاسلامى ، أو ماشاكل ذلك من أمراض يقاسى منها الفقه السياسى الاسلامى ليس فى مجال تنظير مفهوم الدولة فحسب ، بل وفى تنظير بقية المفاهيم السياسية الأخرى .

وأحسب أن تنظير مفهوم الدولة فى الفكر الاسلامى المعاصر من منظور فقه العلاقات الخارجية لم يسلم من هذه الأدواء ، رغم أن الدولة لاتزال تشكل عمادا فى هذه العلاقات لدرجة اعتبارها ـ كما سيرد ـ الوحدة الأساسية ، أو الفاعل الرئيسى الذى عليه مدارها ومنبعها ، سواء كانت علاقات سلمية، أو علاقات قتالية ، رغم ما قيل ـ ويقال ـ عن فاعلين آخرين غيرها ، وآفة الآفات التى نتجت عن تداعى هذه الأدواء هو غياب ما يمكن تسميته بنظرية عامة سواء للعلاقات الخارجية فى الاسلام ، أو الدولة كوحدة أساسية فيها ، بشكل يقارب ما أبدعه الفقه الغربى فى كلا الميدانين ، وأسباب ذلك عديدة وتعود فى مجملها الى بعض ما اعترى العقل المسلم، ومن ثم ماطرأ على انتاجه الفكرى فى مجالات شتى ، من وهن وركود ـ جعلا البعض يطالب باعادة تشكيله من جديد – لعل من مظاهرهما ضعف الابداع ، وفردية الاجتهاد ، وتجزئة النظرة الى الأمور ، والانكفاء على الماضى ، وضعف ارادة التحدى للوافد من الافكار والنظريات، وتشتت الاهتمام .

وليس المقصود من الاشارة الى هذه العلل الدعوة الى التثبيط أو تكريس العجز ، وإنما التنبيه الى أنه آن الأوان لتجاوز الانتكاس والدونية ، فلا طبيعة الاسلام الذى يكون العقل المسلم ـ أو ينبغى أن يكونه ـ تقبل ذلك ، ولا عالم البقاء للأقوى فكرا وحركة يسلم به ، ناهيك عن أن عالم

المسلمين أحوج ما يكون الى عقل مسلم ينفض عنه غبار استضعافه وتخلفه ، ويعيد لـه اكتشـاف منابع القدرة على النهوض الحضارى من جديد ، وحيث أن الدولـة لاتـزال تشـكل أحـد مصـادر الأدواء فى العلاقات الداخلية ما بين أطرافه ، أو فـى العلاقـات الخارجيـة مـا بـين هـذه الاطـراف وغيرها من الـدول الأخرى ، فـالأولى إذاً أن يتصـدى الفقـه السياسـى الاسـلامى المعاصر لهـذه الظاهرة السياسية من منظور جديد يجمع بين مقتضيات حاجـات ثـلاث ، مقتضـى حاجـة واقـع الدولة الى من يحسن فهم مشكلاته ويجيب عن تساؤلاته ، ومقتضى حاجة الأصول الاسـلامية ، والمصادر المعرفية اللازمة لبناء مفهوم الدولة الاسلامية لأن يعاد لها اعتبارها ، قيادة لها ووعيا بها ، ومن ثم لأن يعاد لها مكانها فى عالم ينتمى حضاريا إليها ، ثـم مقتضـى حاجـة الربـط بـين واقـع الدولة كما هو كائن بما فى الأصول كما ينبغى ان يكون .

وتلبيـة هـذه الحاجـات ليسـت عسـيرة المنـال ، وان كـانت بالمقـابل لاتسـتعصى علـى امكـان التعامل، فقط يعوزها عمـل اجتهـادى واع بهـا كلهـا مجتمعـة ، وربمـا كـان العمـل الجمـاعى هـو الأنسب أو الأوفق فى هذا السياق ، بعد أن تعـددت القضايـا وتشـعبت ، وأضحـى التصـدى لهـا بعمل فردى ـ مهما كان خلاقا ـ من قبيل الاستحالة ، ولكن الى أن يظهر هذا العمل الجماعى هل تتوقف المحاولة ؟ أو يركن الى الانتظار ؟ والاجابة التى لاشك فيها أن كلا المسلكين خطـأ ، بـل لابد من تعدد الرؤى الاجتهادية المتكاملة انتظارا لما هو مأمول ، حتى لايأتى هذا المأمول ليبدأ من فراغ .

من هنا تأتى هذه الدراسة لتقدم محاولة أو رؤية مما ندعو اليه ، ومن ثم فهـى لاتدعـى الاحاطـة بكل ما ينبغى أن يتناول فى موضوعها ، خاصة وأنها محاولة تقف لتلبية مقتضى الحاجة الثانية ـ من المقتضيات الثلاثة السابق الحديث عنها ـ فى بناء مفهـوم الدولـة كوحـدة للعلاقـات الخارجيـة فـى الاسلام ، وذلك وفق قواعد عامة تتعلق بأهميتها، ومجالهـا المنهـاجى ، وضرورتهـا ، وصعوباتهـا ، وضوابطها المنهاجية وافتراضاتها وتقسيمها على نحو ما سيتم تفصيله فى المقدمة المنهاجية .

الفصل الأول

مقدمة منهاجية
فى فقه الدولة الإسلامية ووحدة العلاقات الخارجية فى الاسلام

الفصل الأول

مقدمة منهاجية

فى فقه الدولة الإسلامية ووحدة العلاقات الخارجية فى الاسلام

تعمد هذه المقدمة الى التعريف ببعض الأبجديات التى حكمت مسار تحليل موضوع هذه الدراسة ، وطريقة تناوله ، ومسلك التعامل معه ، وخطة معالجته ، واذا كان لكل ظاهرة سياسية منهجها ، واذا كانت طبيعة المنهج من طبيعة الظاهرة ، فمن المنطقى أن يقترب المنهج فى فقه الدولة الاسلامية من مضمون هذا الفقه ، ويتوقف توفيق المنهج فى علاقته بالفقه على قدرته على أداء واجبه كاملا فى الاحاطة بأبعاده ، والكشف عن المعانى المختزنة فيه من حسن الادراك، والفهم ، والعلم ، وجودة الفطنة ، واحالتها من مجرد دلالات لغوية الى دلالات تنطق بلغة السياسة ومنطقها ، من حيث يربطها بثقافة سياسية تدور حول احدى الظواهر السياسية ، ظاهرة الدولة ، فتكون المحصلة فقها سياسيا ، بيد أنه لكى يصير انبثاقا من الفقه العام وامتدادا له، أى الفقه الغالب فى فقه الشريعة وعلم اصول الدين ، أو بعبارة أدق كى يصير فقها سياسيا اسلاميا لابد أن يتعامل مع كليات داخلة فى اهتمام الشرع ، وقد لا تكون هى نفسها التى تشكل جوهر اهتمام علمى الشريعة ، وأصول الدين ، لاختلاف القضايا والمقولات والمفردات المستبطنة فى هذه الكليات فى كثير من الاحيان ، غير ان المهم أن يكون هذا الفقه السياسى فى تعرضه لما يتعلق بالوجود السياسى ، وما يختص بالعلاقة بين أطرافه ، وما يعتمل فى الحياة السياسية داخل الدولة وخارجها قاصدا الاصلاح والنفع بما يوافق الشرع وهو مقتضى النظر السياسى الشرعى ، على ما ذكر ابن قيم الجوزية فى مؤلفه " الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية" [(١)] .

وارتباط الفقه السياسى بالشرع على هذا النحو يدمغه بعدة ملامح تميزه عن غيره من أنواع الفقه السياسى المستقاة من مصادر أخرى غير الشريعة الاسلامية، أو الراجعة اليها ، وأول هذه

---

(١) انظر مزيدا من التفاصيل عن طبيعة الفقه السياسي الاسلامي في: محمد قاسم ، " ملامح الفقه السياسي في الاسلام " ، البصائر ، العدد العاشر ، السنة الخامسة، ربيع ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣م ، ص ٢٩ - ٤٣ . وقد ظهرت بعض الدراسات التي تدعو الى محاولة توظيف مناهج العلوم الشرعيه خاصة في الفقه ، وعلم أصول الفقه ، في تحليل الظواهر الاجتماعية ، بما فيها الظاهرة السياسيه . أنظر على سبيل المثال : د. عبد الحميد مدكور، " المنهج في علم أصول الفقه "، بحث قدم الى ندوة " قضايا المنهجية في الفكر الاسلامي" ، عقدها المعهد العالمي للفكر الاسلامي وجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الانسانية ، قسنطينة ، الجزائر ، ٩ - ١٢ ديسمبر ١٩٨٩ ، د. جمال الدين عطية ، " علم أصول الفقه والعلوم الاجتماعية" ، محاضرة نشرها المعهد العالمي للفكر الاسلامي ، ألقيت في كلية الشريعة ، جامعة قطر ، في ١٧ / ١١ / ١٩٨٨ ، ولنفس المؤلف أيضا : " الاستفادة من مناهج العلوم الشرعية في العلوم الانسانية " ، محاضرة نشرها المعهد العالمي للفكر الاسلامي ، ألقيت في سيمنار وزارة التربية، قطر ، في ٢٩ / ١١ / ١٩٨٨ .

الملامح أنه فقه يؤدى مهمته فى سياق المهمة الحضارية للفقه الاسلامى عامة من حيث اطلاق قدرة العقل المسلم على الاستجابة المرنة لمستجدات الوقائع فى اطار النصوص المنزلة، أيا كان السمت الغالب على هذه الوقائع ، وهو لذلك ثانيا فقه غير متفلت من كل عقال ، من ناحية لأنه ملتزم بأداء الرسالة السابقة وملتزم من ناحية ثانية بان يكون الأداء بعيدا عما يخرجه من سياقها ثم هو ثالثا فقه واسع الآفاق ، متعدد الضروب ، متعدد آفاق الفقه الاسلامى عموما وضروبه ، انه قادر على التصدى لكل ما له صلة بالنشاط السياسى للانسان فردا مستقلا بذاته أو عضوا فى جماعة أو مواطنا فى دولته ، أو اجنبيا فى دولة أخرى غيرها ، وهو رابعا - وان تعددت افاقه - فقه غير خيالى ، مهما حلق فى هذه مثل الظواهر السياسية ، وذلك ان ارتباطه بالشرع يرد كل تجريد للمثل وتنظير الى واقعية الشرع التى لا تعنيها هذه المثل إلا بقدر معايشتها لأحوال الناس ومصالحهم ، وهو أخيرا فقه لايقبل التلون بالمذاهب أو المعتقدات ، سواء من داخل المسلمين أو من خارجهم ، فليس كل فقه سياسى اتخذ الاسلام ستارا هو بالضرورة فقه اسلامى ، مالم ينق ذاته ، ويصون وعاءه الاسلامى من مفاسد هذه المذاهب و تلك المعتقدات .

المبحث الأول : فقه الدولة الاسلامية : المجال المنهاجى للدراسة :

عندما نتحدث عن المجال المنهاجى قد يثار فى الاذهان تساؤل عن حقيقة الفارق بين هذا المجال والظوابط المنهاجية للدراسة ، والواقع أن دائرة الترابط بين العنصرين لا تنفى أن يكون لكل مقصد معين فيها، ففى المجال المنهاجى يتم الاقتراب بصورة مباشرة أو أساسية من النطاق التنظيرى الذى تدور فى فلكه الدراسة ، ولهذا النطاق مكونات ثلاثة ، موضوع الدراسة وحقل المعرفة السياسية الذى ترى من خلاله ، والسياق الزمانى والمكانى لها ، حين أنه فى الظوابط المنهاجية يقترب من رسم الحدود التى ينبغى الوقوف عندها حال التعامل مع المجال المنهاجى ، ومن ثم فهى - أى الضوابط - واجبة الرعاية فى كل مكون من المكونات الثلاثة التى لا يكتمل بناء المجال المنهاجى إلا بها ، و بشىء من التفصيل يمكن القول :

إن المكون الأول هو موضوع الدراسة ، وهو متضمن فى حقيقة الأمر فى عنوانها "الدولة الاسلامية وحدة العلاقات الخارجية فى الاسلام " وواضح أن الموضوع يتشكل من خلال مفاهيم أربعة ، الأول هو مفهوم الدولة الاسلامية ، وهو من المفاهيم المركبة الذى يشير شقه الاول الى مفهوم يعد - مهما اختلفت بشأنه الآراء والمذاهب - من المفاهيم المحورية فى علم السياسة . إنه مفهوم الدولة الذى نقف من خلاله عند ظاهرة انسانية سياسية تنظم التفاعلات بين البشر الذين تحتويهم سواء فيما بينهم أو فيما بينهم وبين غيرهم ، تحقيقا لمقاصد سياسية تهدف فى النهاية الى تحقيق ما فيه صالح هؤلاء البشر و صلاحهم ، فى حين ان شقه الثانى يخلع على الدولة - فى معناها ومثاليتها و اختصاصاتها - تميزا عن غيرها من الدول ، من حيث أنها - فى كل هذه النواحى - مطالبة بحفظ الدين ، وسياسة الدنيا به أيا كان وجه الحفظ ، ووجهة السياسة على نحو ما صرح به فقهاء السياسة الشرعية ، وعلماء الأحكام السلطانية، مما سيرد بيانه لاحقا.

أما المفهوم الثاني في موضوع الدراسة فيتعلق بتحديد معنى لفظ الوحدة الذى جاء به على سبيل التنكير فى عنوانها ، والذى لاشك فيه أنه لايعنى بهـذا اللفـظ مـاقد يتبـادر لأول وهلـة مـن دلالاته اللغوية من معانى الانعزال ، أو العيش بمعزل عن الآخرين ، أو الانفراد بعيدا عنهم أو قطـع الصلة بهم، أو الانغلاق على الذات ، أو الانكفاء على ما يعتمل فى الداخل ، وإنمـا المقصـود هـو الوحدة الفعالة ، الوحدة على معنى أن سمات الدولة الاسـلامية واختصاصاتهـا ومقاصدهـا تجعـل منها نسيجا متميزا وفريدا بين غيرها من الدول ، والفاعلة على معنى أنه لاخيار أمام هـذا النسيج المتميز المتفرد إلا أن يكون له موقع فيما يدور حوله من احداث ووقائع فيفعل فيها ، وينفعـل بهـا يؤثر فيها ويتأثر بها بحيث تتشكل فى النهاية وقد طبع عليها بطابعه وقيمه إن فـى العطـاء لهـا ، أو فى الأخذ منها ، وذلك مقام الشهود الحضارى للدولة الاسلامية .

وهنا تجدر الاشارة الى ملاحظة مهمة فى هذا السياق وهى أن اعتبار الدولـة وحـدة العلاقـات الخارجية فى الاسلام ليس معناه أن تكون هى الوحدة الوحيـدة فـى مجريـات هـذه العلاقـات مـن ناحية لأن الباحث قد كلف بأن يكـون حديثـه فقـط عـن الدولـة ضمـن الخطـة البحثيـة لمشـروع "العلاقات الخارجية فى الاسلام" الذى تعد هذه الدراسة احد مكوناته ، وأن الدولـة تكـاد تكـون الفاعل الرئيسى وربما الوحيد فى علاقات المسلمين بغيرهم ابان فترة الدراسة ، وان كان تطورهـا قد تناسب الى حد كبير مع طبيعة الوضع الدولى آنذاك (١) وقد ظلت هذه المكانة للدولة فيمـا بعـد عصرى النبـوة والخلافـة لراشدة ، بل ان فقه القانون الدولى المعاصر يسلم بأن الدولـة لاتـزال هـى الشخصية القانونية الدولية الأكثر ثقلا ، والأكثر تأثيرا فى النظام القـانونى الـدولى ، رغـم مـا قـد يخلعه على بعض الوحدات كالأفراد والمنظمات الدولية من وصـف الشـخصية الدوليـة (٢) ، أكـثر

---

(١) انظر مراحل تطور الدولة الاسلامية منذ عصر النبوة وعلاقة ذلك بالوضع الخـارجي : د. حـامد ربيع ، " تطور الفكر السياسي - الفكر السياسي وعملية بناء الدولة العصرية "، محاضرات غير منشورة ، كلية الاقتصاد -جامعة القـاهرة ، ١٩٧٩-١٩٨٠، ص ٢١٧ وما بعدها .وأنظر أيضا :

-Majid Khadduri , " The Islamic Theory of International Relations and Its Contemporary Relevance " , In : J.Harris Proctor (ed) , Islam and International Relations , New York , Washington : Frederic A.Praeger Publishers , 1965 , pp 25-37

(٢) انظر ما أورده كل من : د. عبد الله العريان ، أصول القانون الدولي ، القاهرة : المطبعة العالمية، د.ت ، ص ص ٦٦ - ٧٣ ، د. عزالدين فودة ، مقدمة في القانون الدولي العام ، القاهرة : مكتبة عين شمس ، ١٩٨٧ ، ص ص ١٦٩ ومـا بعدهـا ، د.محمد سامي عبد الحميد ، أصول القانون الدولي العام ، الأسـكندرية : الـدار الجامعية للطباعة والنشر والتوزيع ، ١٩٨٦ ، الجزء الأول - الجماعة الدولية ، ص ص ٩٤ - ٩٥ ، د. أحمد سرحان ، قانون العلاقات الدولية، بيروت : المؤسسـة الجامعية للدراسـات والنشر والتوزيع ، طبعة أولى ، ١٩٩٠ ، ص ص ١٣٩ - ١٤٠ ، مارسيل مـيرل ، سوسـيولوجيا العلاقـات الدولية، ترجمة د. حسن نافعة ، القاهرة: دار المستقبل العربي ، طبعة أولى ، ١٩٨٦ ، ص ص ٣١٥ - ٣١٧ . وانظر أيضا :

من ذلك فان الدولة لازالت فى فقه العلاقات الدولية الفاعل الرئيسى فى النظام الدولى وان اختلف دور هذا الفاعل وتأثيره تبعا لعوامل متعددة -موضوعية وغير موضوعية- من مجملها يتشكل هذا الدور ويتكون [1].

أما المفهوم الثالث المتضمن فى موضوع الدراسة فهو العلاقات الخارجية الذى يفيد أن الاهتمام فى تأصيل مفهوم الدولة منصب على ما يساعد على اكتشاف مجريات ما يحدث بينها وبين غيرها من الدول ، وبما يشكل محتوى هذه المجريات من مسارات متعددة - متوترة أو مستقرة ، متأزمة أو منفرجة، قتالية أو سلمية ، تعاونية أو صراعية، تكاملية أو تنافسية - تغلب على ما يحدث فى دنيا البشر من تفاعلات ، ومن المنطقى أن لا ينفصل الحديث من هذه الزاوية عن الحديث عن مجريات ما يعتمل من تفاعلات داخلية - على تنوعها - بعد ان أضحى من بديهيات تحليل سلوك الدول أن الوجه الخارجى له يتاثر بدرجة كبيرة بما يحدث فيها داخليا ، وأن عوامل مثل طبيعة فلسفة الدولة السياسية ، وخصائص الشخصية القومية ، ونظام حكمها ومواردها الطبيعية البشرية وغير البشرية وماعدا ذلك مما ينبع من الواقع

- L.Oppenheim,International Law -A Treatise, London : Longman, Seventh Edition, 1967 ، Vol 1. Peace, PP 117-123.

- Ian Brownlie, Principals of Public, International Law , : English Language Book Society and Oxford University Press, 1979, pp 60.

(١) انظر على سبيل المثال : د. محمد طه بدوي ، مدخل الى علم العلاقات الدولية ، القاهرة: المكتب المصري الحديث ، الطبعة الثالثة ، ١٩٧٧ ، ص ١٥ - ١٦٥ ، ص ص ٢٠٧ - ٢١٣ ، د. بطرس بطرس غالي ود. محمود خيري عيسى ، المدخل في علم السياسة ، القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية ، الطبعة الخامسة ، ١٩٧٦ ، ص ص ٢٩٧ - ٣٠٨ ، د. الحسان بوقنطار " العلاقات الدولية " الدار البيضاء : دار توبقال للنشر ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٥ ، ص ص ٤٣ - ٥٠ ، د. علي شفيق على العمر ، العلاقات الدولية في العصر الحديث ، الرباط : دار نشر المعرفة ، ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م ، ص ٤٠ . وأنظر أيضا

- John H.Herz , " The Territorial State Revisted - Reflections on the Future of National State " , In : James N.Rosenau (ed) Politics and Foreign Policy - A Reader in Research and Theory,New York : The Free Press ,London : Collier - Macmillan Limited , 1969 , PP 76-89 , Roy. E Jones , Analysing Foreign Policy - An Introduction to Conceptual Problems , London : Routlege & Kegan Paul, 1970 , PP65 - 81

- Martin C.Needler ,Understanding Foreign Policy , New York : Holt , Rinehort and Winston , Inc , 1966 , pp57 - 66 .

الحضارى للدولة ، كل ذلك له دوره الرئيسى فى تشكيل مكانها ومكانتها ، ليس كفاعل فى العلاقات الخارجية فحسب بل وكفاعل مؤثر أو غير مؤثر فيها [١] .

ويبقى أن الدراسة تقترب من ناحية رابعة من مفهوم الدولة من منظور العلاقات الخارجية فى اطار اسلامى ، أى فى اطار ما جاء به الاسلام من أحكام صريحة ، وما وافقه ، وان لم ينطق به مباشرة ، وهذا هو مقتضى فهم روح التشريع السياسى فى الاسلام ، على نحو ما أورده ابن قيم جوزية من رد ابن عقيل على أحد الشافعية الذى قال "لاسياسة إلا ما وافق الشرع" ، إذ جاء فى الرد "السياسة ما كان فعلا يكون معه الناس اقرب الى الصلاح ، وأبعد عن الفساد ، وان لم يضعه الرسول صلى الله عليه وسلم ولا نزل به الوحى ، فان اردت بقولك إلا ما وافق الشرع أى لم يخالف ما نطق به الشرع فصحيح. وان اردت إلا ما نطق به الشرع فغلط وتغليط للصحابة[٢]

إذن فالدراسة تتعامل بالاسلام استنادا الى نصوصه ، والى اجتهادات علماء الأمة من السلف والخلف ، فى التعامل مع المفهومين ، الدولة والعلاقات الخارجية ، وهذا يفرض عدة قيود ، أولها قيد بذل المستطاع من الجهد والطاقة بحثاً فى المصادر الاسلامية التى تعبر بصدق - يتقدمها القرآن والسنة - عما يمكن أن يوصف بحق أنه تعبير عن نظرة اسلامية حقيقية ، والثانى قيد ان نخلع القناعات السابقة ، أو ماقد نراه كمسلمين الأصوب أو الأليق لتنظير المفهومين رغم ما قد ينطوى عليه من أخطاء ومثالب قد لا تكتشف بادى الرأى ، والقيد الثالث أن لايرى المفهوم الاسلامى للدولة وعلاقاتها الخارجية مما قد كتبه الآخرون - أو قد يكتبونه - من المستشرقين أو غير المستشرقين ، واذا كان بداهة ثم احتفظ بالرفض لكل ما لدينا مما قد لايعتبره الاسلام أو يقره ، مما لا يكاد يخفى على لبيب ، فالأولى بنا ان ننأى به عما قد يلصقه الآخرون مما ليس منه فى شيء ، بقطع النظر عن حسن النوايا أو سيئها فى ذلك .

هذا على مستوى فهمنا للاسلام كأصول منزلة قاطعة ، أو كأصول جاءت فى اطار عموميات تشريعية لا تفهم تفاصيلها و فروعها إلا بالاجتهاد ، أو كأصول ضابطة لكل عمل اجتهادى فيما سكت عنه النص الموحى به ، وترك سعة للأمة تقرر فيه ما تشاء وفقا لمصالحها

---

(١) انظر : د. محمد طه بدوي ، مرجع سابق ، ص ١٢٩ وما بعدها ، د.بطرس غالي ود. محمود خيري عيسى ، مرجع سابق ، ص ص ٣٠٩ - ٣١٢ ، د. حسان بوقنطار ، مرجع سابق ، ص ص ٥١ - ٦٣ ، د. علي شفيق علي العمر ، مرجع سابق ، ص ص ١٠٣ - ١٣٧، وأنظر أيضا:

- David C.Jordan , World Politics in our Time , Lexington , D.C.Health and Company, 1970 , PP 81-114 . Massachustts Lloyd Tensen , Explaining Foreign Policy , New Jersy : Printice-Hall , Inc ,Clifs , 1982 , pp 199-230

(٢) أنظر : ابن قيم الجوزية ، الطرق الحكيمة في السياسة الشرعية أو الفراسة المرضية في أحكام السياسة الشرعية ، تحقيق محمد حامد الفقي ، القاهرة : مطبعة السنة المحمدية ، ١٣٧٢ هـ ١٩٥٣، ص ١٣ .

المنضبطة بضوابط المصلحة في الشريعة الاسلامية [1] أما مستوى فهمنا للاسلام كممارسة ناصعة نقية تكمل ما شرعته الأصول المنزلة القاطعة ، والمجتهد بشأنها على السواء ، فان نطاقها يقتصر على تبين ما اضافته خبرة المسلمين الاولى التى يغذيها التطور السياسى فى عصرى النبوة والخلافة الراشدة ، ولذلك أسبابه المفصلة لاحقاً .

أما المكون الثاني فى المجال المنهاجي فهو حقل المعرفة السياسية الذى ينظر من خلاله الى مفهوم الدولة الاسلامية وأبعادها وتعاملاتها ، وهنا يمكن القول إنه من المنطقى مادمنا ننظر الى الدولة كوحدة للعلاقات الخارجية أن يكون حقل المعرفة السياسية الذى تنطلق منه الدراسة هو حقل "السير" بالمفهوم الفقهى الاسلامى ، أو حقل العلاقات الدولية بالمفهوم الفقهى الغربى ، ولن نقف طويلا عند الحقل الثانى فهناك ورقة منهاجية ضمن المشروع البحثى الذى تندرج هذه الدراسة ضمن مكوناته، تعاملت بصورة مباشرة مع التطورات التى لحقت به فى مفهومه ومناهجه وقضاياه فى الدراسات الغربية وتداعياته فى الدراسات الاسلامية [2] ، ومن ثم يعنينا التوقف قليلا عند مفهوم السير حتى تكتمل الرؤية ، قال بعض الفقهاء "أعلم أن السير جمع سيرة وبه ُسمى هذا الكتاب ـ أى كتاب الجهاد فى أبواب الفقه ـ لأن فيه سيرة المسلمين فى المعاملة مع المشركين من أهل الحرب ، ومع أهل العهد منهم من المستأمنين وأهل الذمة ، ومع المرتدين الذين هم أخبث الكفار بالانكار بعد الاقرار ، ومع أهل البغى الذين حالهم دون حال المشركين ، وإن كانوا جاهلين ، وفى التأويل مبطلين [3] وقال آخرون " هذا الكتاب ـ أى الجهاد فى أبواب الفقه ـ يعبر عنه بالسير والجهاد والمغازى ، فالسير جمع سيرة فتكون لبيان هيئة السير وحالتها ، إلا أنها غلبت فى لسان الشارع على أمور المغازى ، وما يتعلق بها، كالمناسك على أمور الحج ، وقالوا السير الكبير فوصفوها بصفة المذكر لقيامها مقام المضاف الذى هو الكتاب .... [4]، ويستوقفنا فى هذين القولين :

---

(١) أنظر في هذه الضوابط : د. محمد سعيد رمضان البوطي ، ضوابط المصلحة في الشريعة الاسلامية، بيروت : مؤسسة الرسالة ، الطبعة الثانية ، ١٩٧٧؛ وأنظر في بعض الدلالات السياسية لهذه الضوابط سيف الدين عبد الفتاح اسماعيل ، التجديد السياسي والخبرة الاسلامية ، نظرة في الواقع العربي المعاصر ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، كلية الأقتصاد - جامعة القاهرة ، ١٩٨٧ ، ص ص ٢٧٥ - ٣١٣ ، مصطفى محمود منجود ، الأبعاد السياسية للأمن في الأسلام، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الأقتصاد - جامعة القاهرة ، ١٩٩٠ ، ص ص ٤١٨ - ٤٣٠ .

(٢) أنظر الورقه المنهاجية المقدمة من د. ودودة بدران ضمن الخطة البحثية لمشروع " العلاقات الخارجية في الاسلام " وعنوانها "دراسة العلاقات الدولية في الأدبيات الغربية وبحث العلاقات الدولية في الاسلام".

(٣) أنظر شمس الدين السرخسي ، كتاب المبسوط ، بيروت : دار المعرفة ، د. ت ، ج ١٠ ، ص ٢

(٤) أنظر : الشيخ محمد أمين الشهير بابن عابدين ، حاشية رد المحتار على الدر المختار ، شرح تنوير الأبصار في فقه ابي حنيفه النعمان ، القاهرة : المطبعة الكبرى الأميرية ، الطبعة الثالثة ، ١٣٢٤ هـ ، جـ٣، ص ٢٢٣ ، زين الدين ابن نجيم الحنفي ، بيروت : دار المعرفة ،الطبعة الثانية، د.ت. ، جـ ٥ ، ص ٧٦ .

إن أصل مفهوم السير فى اللغة - والذى من معانية الطريق ، والحالة ، والمشى ، والاخراج ، والاجلاء ، والدب فى الارض، والسياحة فيها، والقفول فيها أو منها [١] وهو المضى فى الأرض يوحى بالدلاله الحركية للمفهوم ، حيث أن مقتضى المعنى فى الارض السعى والجد والنشاط دون توقف أو سكون - أيا كانت هيئة السير أو سرعته - أن السير هنا أقرب الى التوافق مع مفهوم الدولة ، من حيث أن أصل الدولة ولذلك تفصيل لاحق - هو تصريف الأيام وتقليبها وتدويرها، بين الأمم والجماعات ، وكل ذلك نشاط وحركة ، سواء كان لحساب هذه الأمم ، وتلك الجماعات ، فكانت الدولة لهم ، أو كانا لغير مصالح أولئك وأولئك فنأت الدولة عنهم ، كما أن السير من جهة أخرى أقرب الى التوافق مع مفهوم الشهود الحضارى واجب الدولة الاساسى فى الحياة من حيث أن الشهود - و لذلك تفصيل لاحق أيضا - حضور وايجابية لا تغيب وسلبية ، ومبادرة لاتخاذ موقف و شهادة على واقع معين أوله ، وهكذا يتكامل التوافق بين المفاهيم الثلاثة فى حركة العلاقات الخارجية ، السير كتجسيد لهيئة هذه الحركة ، والدولة مادة الحركة وأداتها، والشهود غاية الحركة ومقصدها .

كذلك فإن السير تتضمن بابين من أبواب فقه التعامل ، فهى وان كانت تشمل فى فقه التعامل الخارجى كل ما يتعلق بأحكام السلم والحرب والعهد ، ومايدخل تحت كل باب منها من تعاملات متعددة ، فانها فى فقه التعامل الداخلى تكاد تكون مقصورة على التصدى لبعض مظاهر الخروج على الأحكام الشرعية ومن ثم على الجماعة المسلمة التى تلتزم هذه الأحكام ، وان تباينت أسباب الخروج ، وأساليب التصدى له، كالردة ، والبغى ، والحرابة ، وما شاكلها من مصادر داخلية لتهديد أمن المسلمين ، على نحو ماتم تفصيله فى موضع آخر [٢]

- كما أن السير وان كانت من أوسع أبواب الجهاد ، إلا أنها كجهاد لاتقف عند المفهوم الضيق له ، الذى يرادف بينه و بين القتال أو الحرب ، بل تشمل كل ما يستغرقه مفهوم الجهاد من معان كثيرة ، أصلها بذل الجهد والمشقة أيا كانت وجهة ذلك ، قال ابن حجر "والجهاد أصله لغة المشقة ، يقال جهدت جهادا بلغت المشقة ، وشرعا بذل الجهد فى قتال الكفار ، ويطلق أيضا على مجاهدة النفس ، والشيطان ، والفساق ، فاما مجاهدة النفس فعلى تعلم أمور الدين ثم العمل بها ، ثم تعليمها ، وأما مجاهدة الشيطان فعلى دفع مايأتى به من الشبهات ، وما يزينه

(١) أنظر مادة " سير " في ابن منظور ، لسان العرب ، تحقيق علي عبد الله الكبير وآخرون ، القاهرة: دار المعارف ، ١٩٧٩ ، ص ص ٢١٦٩ - ٢١٧٠ ، الراغب الأصبهاني ، المفردات في غريب القرآن ، بيروت : دار المعرفة ، د.ت ، جـ١ ، ص ٢٤٧ .

(٢) أنظر : مصطفى محمود منجود ، مرجع سابق ، ص ص ٦٠٣ - ٧١٧ .

من الشهوات ، وأما مجاهدة الكفار فتقع باليد والمال واللسان والقلب ، وأما مجاهدة الفساق فباليد ثم اللسان ثم القلب ... " (١)

ويضاف الى ما سبق وانبثاقا منه أن السير لا تقف في توجهاتها عند حد في اعتبار غير المسلمين ، و التعامل معهم على تنوع أقسامهم ، سواء الذين يقيمون داخل الدولة الاسلامية أو من يقيمون على أقاليم أخرى خارج أقليمها ، فهي اذن سيرة تحتوى الذمى أو المعاهد من أهل الكتاب ، والمستأمن والحربى ، أو بعبارة اخرى تفصل أسس تعامل دار الاسلام داخليا مع مواطنيها وغير مواطنيها من غير المسلمين ، وخارجيا مع غيرها من الدور الآخرى ، كدار العهد ، أو دار الصلح ، أو دار الحرب ، ودار الكفر، وفقا لما صنف فيه فقهاء المسلمين .

وأخيرًا فان ثمة ثلاثة عناصر يمكن ادراجها تحت مفهوم السيرة – مفرد السير – بحيث تشكل مكوناتها الأساسية ، أولها قيم السيرة التى تحدد غايتها وتضبط مقاصدها ومراميها ، والثانى وحدة السير – الدولة – أو أداتها التى تتولى مهمة القيام بالسير ، وتقود المسلمين فى توجهاتهم، وانطلاقاتهم نحو التوافق مع هذه القيم خلال هذا السير ، والعنصر الثالث أساليب السيرة التى تحسم هيئة السير وأشكاله ، وتتحدد بالموقف المتخذ مما تدعو اليه الجماعة المسلمة من قيم فى سيرها تجاه الاخرين، ومن ثم فقد يغلب عليها طابع المسالمة أو الموادعة حين يكون الموقف المتخذ سلميا أو موادعا لاسبيل فيه الى العنف أو العداء للمسلمين ، وقد يغلب عليها طابع الحرب والقتال حين يكون الموقف المتخذ عدوانيا لا مسالمة فيه أو موادعة ، ولاراد له إلا بالعنف (٢) .

لكن يبقى تساؤل مهم بعد عرض هذه الدلالات الست لمفهوم السيرة ، وهو هل رؤيتنا للدولة من منظور السير يعنى غض الطرف عن الاستفادة من حقول معرفية سياسية أخرى تشكل الدولة محورا رئيسيا فى اهتماماتها ومفردات عناصرها ؟ تساؤل نرجىء الاجابة عنه لحين الحديث عن الضوابط المنهاجية .

---

(١) أنظر : ابن حجر العسقلاني : فتح الباري بشرح صحيح البخاري ، تحقيق ومراجعة محمد فؤاد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب وقصي محب الدين الخطيب ، القاهرة : دار الريان للتراث ، الطبعة الثانية ١٤٠٩ هـ ، ١٩٨٨ م ، جـ ٦ ، ص ٥ .

(٢) أنظر بالاضافة الى هذه الدلالات الست لمفهوم السير ما أورده:

د. محمد حميد الله الحيدر آبادي مقدمة لعلم السير في : ابن قيم الجوزية ، أحكام أهل الذمة ، تحقيق د. صبحي الصالح ، بيروت : دار العلم للملايين ، الطبعة الثالثة ، ١٩٨٣ ، جـ ١ ، ص ص ٧٤ – ٩٥ وأنظر له أيضا:

- Muhammad Hamidul ,Muslim Conduct of State : Pakistan Muhammed Ashraf , 1987 ، PP 9-12 .

وأنظر كذلك:

- M.Khadduri , The Islamic Low of Nations , Shaybanis' Siyar,Baltimore (U.S.A) : The John Hopkins Press ,1966 , pp. 38- 41.

والمكون الثالث فى المجال المنهاجي هو النطاق الزمني للدراسة ، والواقع أنها تغطى فترة زمنية ممتدة الثراء والخصب ، اذا ما نظر اليها من زاوية ما قدمته من عطاء حضارى متعدد المناحى ، ليس للمسلمين فحسب بل للانسانية جمعاء ، غير أنها قد تكون قصيرة الأجل ، اذا مانظر اليها من زاوية المساحة الزمنية التى شغلتها فى تطورات الخبرة الاسلامية السياسية وهذا التحديد الزمنى تحكم فيه سببان ، أحدهما نابع من طبيعة هذه الفترة و مكانتها فى تطور العلاقات الخارجية فى الاسلام ، والثانى نابع من طبيعة التقسيم المنهاجي لهذا التطور ، كما اتفقت عليه المجموعة البحثية لبحث العلاقات الخارجية فى الاسلام الذى تمثل هذه الدراسة هذه أحد أجزائه .

و بموجب السبب الأول يمكن القول إن هذه الفترة تعد فى تطور العلاقات الخارجية فى الاسلام بمثابة النموذج الواقعى ، أو المثال التطبيقى لما تضمنته النصوص الموحى بها من أحكام - على تعددها وتعدد الاجتهاد بشأن بعضها - تنظم الاطار العام لهذه العلاقات من حيث تضم عصرين ، عصر النبوة الذى لا يعدو فى حقيقة الأمر أن يكون عصر السيرة النبوية بما اعتمل فيها من سنن قولية وأخرى عملية وثالثة تقريرية ، تعد الرافد الثانى للوحى الذى لا مناص - بعد التحقق من صحة انتسابها الى النبى صلى الله عليه و سلم ، وفق أصول مصطلح علوم الحديث النبوى [1] - من اتباعها شأنها فى ذلك شان القرآن الكريم حسب أصول العلاقة بينها وبينه على ما بين علماء أصول الفقه ، وعلماء الحديث النبوى ، من حيث أسبقية الاحتجاج بنصوص كل منهما ، والخاص والعام فى أحكامها ، والجزئى والكلى ، والمطلق والمقيد ، والناسخ والمنسوخ الى آخره [2] ، والأمر باتباع السنة ثابت بنص القران ومنه قوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله و أطيعوا الرسول و أولي الآمر منكم فان تنازعتم فى شيء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا﴾ [3] ، وقوله تعالى ﴿ انما

---

(١) انظر على سبيل المثال في التعريف بهذه العلوم : أحمد محمد شاكر ، الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث للحافظ ابن كثير ، القاهرة : دار التراث ، الطبعة الثالثة ، ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م ، الحاكم النيسابوري ، المدخل الى كتاب الاكليل ، تحقيق د. فؤاد عبد المنعم أحمد ، الاسكندرية: دار الدعوة، ١٩٨٣ ، د. عبد الله محمود شحاته ، علوم الحديث ، القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٥،د. محمد الأحمدي أبو النور ، شذرات من علوم السنة ، القاهرة: وزارة الأوقاف ، سلسلة رسالة الطالب، العدد الأول ، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ ، حـ١ ، حـ٢.

(٢) أنظر أحكام بعض هذه القضايا بصفة عامة في : شمس الدين الجزري ، معراج المنهاج شرح منهاج الوصول الى علم الأصول للقاضي البيضاوي ، حققه د. شعبان محمد اسماعيل ، القاهرة : مطبعة الحسين الاسلامية ، الطبعة الأولى ، ١٤١٣ هـ -١٩٩٣ م ، حـ ١ ، ص٢١٧ وما بعدها، الآمدي ، الأحكام في أصول الأحكام ، القاهرة : دار الحديث ، د.ت ، حـ٢ ، ص ص ٢٨٦ - ٤٩٥، حـ ٣ ، مواضع متعددة ، أبو اسحاق الشاطبي ، الموافقات في أصول الشريعة ، القاهرة : دار الفكر العربي ، الطبعة الثانية ،١٣٩٥ هـ -١٩٨٥ م ، حـ ٣ مواضع متعددة .

(٣) سورة النساء / الآية رقم ٥٩ .

كان قول المؤمنين اذا دعوا الى الله و رسوله ليحكم بينهم أن يقولوا سمعنا واطعنا واولئك هم المفلحون . ومن يطع الله ورسوله ويخش الله ويتقه فأولئك هم الفائزون ﴾ [1] .

كما أنه ثابت بنص الحديث النبوى ، كقوله صلى الله عليه وسلم "كل أمتى يدخلون الجنة إلا من أبى . قالوا يا رسول الله : ومن يأبى ؟ قال : من اطاعنى دخل الجنة ، ومن عصانى فقد أبى [2] ، وقوله "دعونى ما تركتكم ، فانما اهلك من كان قبلكم سؤالهم و اختلافهم على أنبيائهم ، فاذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه واذا أمرتكم بشيء فأتوا منهم ما استطعتم [3] ثم ان اجماع المسلمين قد انعقد – إلا من شذ منهم – على حجية السنة ، وعلى اعتبارها فى حجيتها بمثابة المصدر الأولى الثانى للتشريع فى الاسلام.

أما العصر الأخر فهو عصر الخلافة الراشدة التى اقترنت تجاربها بقيادة أربعة من أكثر المسلمين سابقة فى الايمان ، وأولهم صحبة للنبى صلى الله عليه وسلم واتباعا لمنهجه فى الدعوة و تأسيس الدولة ، فاستحقوا اشادته بافضالهم ، واعترافه بجريان الخير والصلاح على ايديهم ، ودعوته الى اتباع سننهم الصالحة ، فقد ورد فى الحديث النبوى "اعبدوا الله و لا تشركوا به شيئا ، واطيعوا من ولاه الله أمركم ، ولا تنازعوا الأمر اهله ، ولو كان عبدا أسود ، وعليكم بما تعرفون من سنة نبيكم والخلفاء الراشدين المهديين ، وعضوا على نواجذكم بالحق [4] ، وقد روى عن ابن عمر قوله "نخير بين الناس فى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فنخير ابا بكر ، ثم عمربن الخطاب ، ثم عثمان بن عفان رضى الله عنهم [5] .

---

(١) سورة النور / الآيتان رقم ٥١ ، ٥٢ .

(٢) رواه البخاري عن أبي هريرة .أنظر ابن حجر ، فتح الباري ، مرجع سابق ، جـ ١٣ ، ص٢٦٢ .

(٣) رواه البخاري عن أبي هريرة . أنظر : المرجع السابق ، جـ ١٣،ص٢٦٣ .

(٤) رواه الحاكم في المستدرك عن العرباض بن سارية : وقال " هذا اسناد صحيح على شرطهما جميعا، ولا أعرف له علة". وقال الذهبي " صحيح على شرطهما ولا أعرف له علة " . أنظر : الحاكم النيسابوري ، المستدرك على الصحيحين في الحديث ، وبهامشه تلخيص المستدرك للامام الذهبي ، بيروت : دار الفكر ، ١٣٩٨ هـ – ١٩٧٨ م ، جـ ١ ، ص ٩٦ .

(٥) رواه البخاري عن ابن عمر . وقد علق ابن حجر على الحديث وكان مما أورده.... وفي الحديث تقديم عثمان بعد أبي بكر وعمر ، كما هو المشهور عند جمهور أهل السنة ، وذهب بعض السلف الى تقديم علي على عثمان ، وممن قال به سفيان الثوري ، ويقال انه رجع عنه ، وقال به ابن خزيمة وطائفة قبله وبعده ، أو قيل لا يفضل أحدهما على الآخر ، قال مالك في (المدونة) وتبعه جماعة منهم يحيى القطان ، ومن المتأخرين ابن حزم ، وحديث الباب حجة للجمهور . وقد طعن فيه ابن عبد البر واستند الى ما حكاه عن هارون بن اسحق ، قال :سمعت ابن معين يقول : من قال أبو بكر وعمر وعثمان وعلي ، وعرف لعلي سابقيته وفضله فهو صاحب سنة ، قال فذكرت له من يقول أبو بكر وعمر و عثمان ، ويسكتون فتكلم فيهم بكلام غليظ . وتعقب بأن ابن معين أنكر رأي قوم وهم العثمانية الذين يغلون في حب عثمان ، وينتقصون عليا، ولا شك في أن من اقتصر على ذلك ولم يعرف لعلي بن أبي طالب فضله فهو مذموم وادعى ابن عبد البر أيضا أن هذا الحديث خلاف

أما السبب الثانى فى تحديد الاطار الزمنى للدراسة فمرده الى أن التقسيم المنهاجى لتطور العلاقات الخارجية فى الاسلام اتفق فيه على أنه نظرا لالتحاق عصر الخلافة الراشدة ، وارتباطة الوثيق بعصر النبوة فى مثاليته وواجب الاقتداء به و تميزه فى ذلك عن بقية عصور التجربة الاسلامية السياسية ، فقد ضم هذا العصر الى عصر النبوة ، على ان يبدأ رصد التطور التاريخى للعلاقات الخارجية فى الاسلام من بعد هذين العصرين القدوة ، واعتبارهما الأساس الذى تقاس من خلاله مثاليات وفاعليات العصور الاخرى ، ذلك أن خبرة هذين العصرين – مع الاعتراف بأولوية عصر النبوة فى الاتباع والحجية – لاترى منفصلة عن أحكام الأصول المنزلة ، كما ان أحكام هذه الأصول لاترى فى واقعيتها ونموذج تطبيقها بعيدا عن هذه الخبرة الرائدة التى تفاعلت فيها عناصر متعددة، نصوص إلهية موحى بها قرانا و سنة حملتها رسالة السماء الى الرسول الخاتم فى مكة والمدينة ، واجتهادات بشرية حاولت من خلالها قيادات الأمة – ابتداء بقيادة النبوة ثم الخلفاء الراشدين ، وانتهاء بكبار الصحابة الاخرين ، وان تباين الالتزام بما اجتهدوا فيه ودرجته تبعا لاختلاف مكاناتهم فى أولوية الاتباعوالطاعة – استخراج ما فى النصوص المنزلة من أحكام وتشريعات ، ووقائع بشرية وداخلية ثم تكييفها واستيعاب متطلباتها من خلال ماتم استنباطه من هذه الأحكام وتلك التشريعات بقطع النظر عما صادفها من توفيق أو اخفاق فى ضبط تلك الوقائع ، يضاف الى هذه العناصر الفاعلة فى الخبرة الاسلامة خلال عصرى النبوة والخلافة الراشدة عنصر وجود جماعة مسلمة احسنت قيادة النبوة ومن بعدها من قيادات تربيتها وتكوينها على أساس عقيدى سليم فتلقت النصوص الإلهية بالتسليم والاذعان وأسست شرعية قيادلتها على البيعة والطاعة ، البيعة التى أرست أساس الالتزام المتبادل بينها وبين هذه القيادات ، والطاعة التى أناطت شرعيتها – أى القيادات – وشرعية اجتهاداتها بعملها ما يرضى الله و رسوله ، وبقيادتها جماعة المسلمين الى ما فيه هذا العمل ، فى كل ما انبنت عليها مقاصدها وغاياتها حتى فى أشد لحظات المحن التى تعرضت لها خاصة فى أوآخر عهدها بالخلافة الراشدة، على ماسيرد لاحقا.

قول أهل السنة ان عليا أفضل الناس بعد الثلاثة، فانهم أجمعوا على أن عليا أفضل الخلق بعد الثلاثة ، ودل هذا الاجماع على أن حديث ابن عمر غلط وان كان السند اليه صحيحا . وتعقب أيضا بأنه لا يلزم من سكوتهم اذ ذاك عن تفضيله عدم تفضيله على الدوام ، وبأن الاجماع المذكور انما حدث بعد الزمن الذي قيده ابن عمر فيخرج حديثه عن أن يكون غلطا – والذي أظن أن ابن عبد البر انما أنكر الزيادة التي وقعت في رواية عبيد الله ابن عمر (ثم نترك أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ألخ ...) لكن لم ينفرد بها نافع ، فقد تابعه ابن الماجشون أخرجه خيثمة من طريق يوسف بن الماجشون عن أبيه عن ابن عمر (كنا نقول في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر وعمر وعثمان ، ثم ندع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا نفاضل بينهم) ، ومع ذلك فلا يلزم من تركهم التفاضل اذ ذاك أن لايكونوا اعتقدوا بعد ذلك تفضيل علي على من سواه ، والله أعلم ..... ونقل البيهقي في (الأعتقاد) بسنده الى أبي ثور عن الشافعي أنه قال : أجمع الصحابة وأتباعهم على أفضلية أبي بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي ..." أنظر فتح الباري ، مرجع سابق،جـ ٧ ، ص ص٢٠ - ٢١ .

المبحث الثاني : فقه الدولة الإسلامية : الضروره المنهاجية :

هل هناك ضرورة لاعادة النظر أو اعمال البحث من جديد في فقه الدولة الاسلامية بوجهيه الداخلي والخارجي ؟ سؤال قد تبدو الاجابه عنه بالموافقة التي تتضمنها كلمة "نعم" من السهولة التي قد لا تحتاج الى إعمال الفكر أو المشقة في الرد ، غير أن تبرير الموافقة في الاجابة قد لا يبدو على نفس الدرجة من السهولة ازاء تعدد الرؤى وتعدد أنصارها ممن يتفقون على أهمية هذه الضرورة ويختلفون في الوقت ذاته حول أسبابها.

فالبعض قد تسوقه الى الايمان بها الرغبة الصادقة في أن يكون التجديد الفقهي دعوة مستمرة تستوعب ما قد يستجد من أحداث ووقائع وقضايا بأحكام فقهية تستلهم روح الشرع ومقاصده، وروح العصر ومسائله ، ليس فقط في الأمور الفقهية الدقيقة ، التي غالبا ما تختص بأحكام العبادات وبعض أحكام المعاملات ، بل في الأمور كافة التي تتطلبها أو تنبني عليها مصالح جماعة المسلمين ، ويدخل في سياقها باليقين القضايا السياسية عامة ، وقضايا الدولة الأسلامية خاصة.

والبعض الآخر قد تدفعه الى التسليم بهذه الضرورة سيطرة نزعة دفاعية على فكرهم الاسلامي، تتأبى على أخذ زمام المبادأه ، ولا تقبل إلا أن تحصر نفسها في الرد على ما يستجد من اتهامات ، وأقاويل وادعاءات ، ليس من ورائها سوى . يل من فاعلية الفقه السياسي الاسلامي فاذا ما اتهم بأنه عاجز عن تقديم تصور تجديدي لحقيقة الدولة الاسلامية في ضوء التطورات السياسية المعاصرة ، فسرعان ما ينتفض أصحاب هذه النزعة الدفاعية ، ليدحضوا ذلك ، وقد اعتبروه اتهاما لا مجال للابطاء في نقضه ، ولو بأسانيد قديمة لا احتهاد فيها ، أو باتهامات مضادة لا وزن لها ولاحقيقة حتى لو كان المطالب بالتصور التجديدي من داخل الصف الاسلامي ومن المسلمين وذلك بعض آفات الفكر الدفاعي الذي غالبا ما يفتقد الحس الاحتهادي وروح المبادرة، لانه يؤثر إلا أن يحبس نفسه في دائرة رد الفعل المباشر أو غير المباشر أحيانا ، أو لأنه اضطر لأن لا يكون له ثمة خيار آخر غير هذا الموقف المتأخر عن غيره.

أما البعض الثالث – والأخير – فقد جعل الايمان بالضرورة المنهاجية لفقه الدولة الاسلامية مقدمة لترتيب نتائج على درجة كبيرة من الخطورة في عواقبها وآثارها ، حين يفسر هؤلاء هذه الضرورة على مقتضى أهوائهم وقناعتهم التي قد يكون بينها وبين مقتضى الشرع – أوامر ونواه- بون شاسع من التوافق والالتقاء ، ويدعون من ثم الى تجاوز أى تصور جديد مبني على رؤية اسلامية مهما كان مصدرها ، لأنه قد ثبت في زعمهم عجز الفقه السياسي الاسلامي عن ادراك حقائق العصر الذي عاشته الدولة الاسلامية وتعايشه ، وهكذا حتى يصلوا في النهاية -بعد سرد هذه المقدمات – الى ما يرمونه من تكريس الدعوة الى أبعاد الاسلام عن دائرة التشريع السياسي – وان لم يعلنوا ذلك صراحة – تمهيدا لترويج دعوة أكبر هي العلمانية بعينها أو اللادينية بذاتها ، التي بينها وبين الاسلام – مهما دافع عنها أصحابها – شقاق وصدام في أسسه ومنهاجه

وضرورته للحياة ، اذ تنبني على انفصاله من دائرة التشريع عامة في بقية نواحيه الآخرى غير السياسية [1] .

وأيا كانت الأسباب التي حدت بكل فريق الى ما اتخذه من موقف حول مدى ضرورة تجديد فقه الدولة الاسلامية ، واعادة البحث فيه ، فان ثمة اعتبارات أخرى - نابعة في حقيقة الأمر من حقائق الواقع الاسلامي ومشاكله - تزكي هذه الضرورة المنهاجية.

وأول الأعتبارات أن نمط الحياة السياسية في كثير من الدول القومية المعاصرة لم يعد يسلم برفض اعطاء الدين دوره في تصريف أوجه كثيرة في هذه الحياة ، وبعبارة أدق يمكن القول إن نفس القدر الذي تعالت به صيحات العلمانية وعزل الدين عن حركة الوجود الساسي في بعض الدول - ومنها دول اسلامية - نجد أن أسهم الدعوة الى انزال الدين منزلة من حياة الأمم والشعوب في هذه الدول نفسها ، وفي دول أخرى غيرها ترتفع ، لدرجة أن بدأنا نشهد في هذا الظرف التاريخي الذي نعاصره في أواخر القرن العشرين نماذج لدول دينية - وان اختلفت في مدى الصبغة الدينية وأساسها - تتدثر بدثار الدين ، وتبرر تصرفاتها ومواقفها من منطلق ديني يكاد يكون صرفا بقطع النظر عن مصداقيتها في ذلك ، أليست الجمهورية الأيرانية من جهة ، والدولة العبرية من جهة بعض هذه النماذج [2] .

واذا كان قد أصبح مألوفا أن تتصارع الدعاوي العلمانية والدعوة الدينية في مثل هذه الدول القومية ، فما هو المنطلق وما هي الحجة في تزامن الصراع بين أنصار هذه الدعاوي وتلك الدعوة في دول تنطق دساتيرها وخبراتها باسلاميتها والتزامها - على الأقل المعلن - أحكام الشريعة الاسلامية في تعاملها ، إلا أن تكون هذه الدول صورا أخرى للدول القومية ، من هنا يثار التساؤل عن أسباب الخلل الذي أوجد هذه الظاهرة الازدواجية ، هل مرده الى غياب التصور الحقيقي للعلاقة بين الايمان برسالة الاسلام والعمل بها عن ادراك القائمين على أمور هذه الدول

---

(١) أنظر في أبعاد مفهوم اللادينية ودلالاته السياسيه وتطوره :د.حامد ربيع ، نظرية القيم السياسية، محاضرات غير منشورة ، كلية الأقتصاد -جامعة القاهرة ،١٩٨١، ص ص٢٠١- ٢٤٤

(٢) أنظر في ظاهرة تصاعد الحقيقة الدينية في المجتمع السياسي المعاصر: عبد العزيز صقر ، دور الدين في الحياة السياسية في الدولة القومية ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، كلية التجارة قسم العلوم السياسية ، جامعة الآسكندرية ، ١٤١٠ هـ ، ١٩٨٩ م ، ص ١ وما بعدها.

وأنظر أيضا:

- Hugh Seton - Watson, "State, Nation and Religion. Some Reflections", In Joseph Alpher (ed), Nationalism and Modernity - Mediterranean Perspective, London, New York : Westport Connecticut 1986 , pp.14-29 , Donald Eugene Smith, Religion, Politics and Social Change in the Third World, New York : A Free Press, Paper Back, Macmillan Publishing co.Inc,1971,pp.1-8

الاسلامية؟ أم أن سببه الاقتناع بأن منطق التعارض بين المبادىء العلمانيه والمبادىء الدينية في سلوك هذه الدول - الداخلي والخارجي - لا أساس له ، بزعم صيحات البعض من داخلها أن منطق الشريعة يقبل مثل هذه المبادىء العلمانية ؟ أم أن السبب هو أن من مقتضيات حماية حقوق الانسان وحرياته اعتناق المذاهب اللادينية [1] ؟.

وأيا كانت الأسباب غير ما ذكر ، فان التساؤل الذي يظل قائما : ألا يشكل البحث في حقيقة هذه الأسباب وشرعية اثارتها مبررا لاعادة النظر أو فتح ملف موضوع الدولة الاسلامية وأبعاد مذهبيتها ، وموقفها من المذهبيات الأخرى داخلها وخارجها ؟

وثاني الاعتبارات أن معظم التجارب السياسية للدول التي أعلنت التزامها تطبيق أحكام الشريعة الاسلامية في السياسة والحكم في العالم الاسلامي - بصرف النظر عن قدم أو حداثة هذه التجارب - قد تعرضت لانتقادات عديدة ، بل أن منها ما لم تنقطع عنه المؤاخذات باستمرار ، إن بسبب بعض ممارساتها السياسية التي صدرت عنها مخالفة لأحكام الشريعة ومبادئها ، أو بسبب عجزها عن تقديم النموذج الأكثر فاعلية للدولة القادرة على مراعاة مقاصد الشريعة ومقاصد الناس حكاما ومحكومين دون حرج أو عنت أو قصور فى هذه وتلك أو بسبب اعتمادها على المظهر والشكل لا الجوهر والحقيقه فى تطبيق الأحكام الشرعية ، أو بعبارة أخرى بسبب رجوعها الى الأحكام الشرعية رجوع استئناس واستظهار ، لا رجوع التزام وافتقار . واذا كان قد أصبح مألوفا أن تتصارع الدعاوي العلمانية والدعوة الدينية في مثل هذه الدول القومية ، فما هو المنطلق وما هي الحجة في تزامن الصراع بين أنصار هذه الدعاوي وتلك الدعوة في دول

---

(١) أنظر في حقيقة العلمانية وآثارها في المجتمع الاسلامي : د . يحيى هاشم فرغل ، حقيقة العلمانية بين الخرافة والتخريب، القاهرة : الأمانة العامة للجنة العليا للدعوة الاسلامية بالأزهر ، ١٩٨٩ ، مواضع متفرقة ، د. محمد عمارة ، الاسلام والسياسة - الرد على شبهات العلمانيين ، القاهرة ، مجمع البحوث الاسلامية ، سلسلة البحوث الاسلامية ، السنة الرابعة والعشرون - الكتاب الأول ، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٢ م ، مواضع متفرقة ، وله أيضا الدولة الاسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية ، القاهرة : دار الشروق ، ١٩٨٨ ، الأسلام بين العلمانية والسلطة الدينية ، القاهرة : دار ثابت ، ١٩٨٢.

وأنظر كذلك ملف الأسلام والعلمانية رؤية معرفية في مجلة منبر الشرق ، السنة الأولى ، العدد الثالث ، ربيع أول -سبتمبر ١٩٩٢ م ، ص ص ١٣-٨٣ ، والنص الكامل للمناظرة الفكرية حول " مصر بين الدولة الاسلامية والدولة العلمانية ، أعدها للنشر خالد محسن ، القاهرة : مركز الاعلام العربي ، الطبعة الأولى ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م ، د. علي جريشة ، الاتجاهات الفكرية المعاصرة ، القاهرة : دار الوفاء ، الطبعة الثانية ١٤٠٩ هـ ١٩٨٨ م ، ص ص ٤٩ - ١١٨ .

وأنظر أيضا :

- Altaf Gauhar , Islam and Secularism , in : Aitaf Gauhar (ed) ,The Challeng of Islam London : Islamic Council of Europe ,1978 PP 299-310. , Mehdi Mozaffari , Authority in Islam From Muhammad To Khomeni , New York : M.E . Sharpe , Inc,1987, PP. 92-103

تنطق دساتيرها وخبراتها باسلاميتها والتزامها - على الأقل المعلن - أحكام الشريعة الاسلامية في تعاملها ، إلا أن تكون هذه الدول صورا أخرى للدول القومية ، والمنتقدون لا يعوزهم الدليل حين يجدون في تجارب السودان في ظل حكم النميري، وحكم النظام الحالي الذي يقوده عمر البشير ، وباكستان خاصة في ظل حكم ضياء الحق ، وليبيا مع القذافي ، ناهيك عن التجربة السعودية أمثلة للاستشهاد على ما يقولون ؟ .. وآفة مثل هذه الانتقادات في اعتقاد بعض أصحابها أن نقد الواقع الممارس للاسلام في الدول التي التزمت تطبيق أحكامه في السياسة والحكم فيه الحجة على نقد النموذج أو المثال الذي بنيت عليه التجارب السياسية السابقة مع أن عملية البناء ربما تكون قد أقيمت على غير هدى النموذج ، أو شابتها شائبة قصور عن ادراك هذا الهدى ، أو تدخلت فيها أهواء وأغراض ليست من الهدى فى شيء ، فضلا عن أن من أبجديات استقامة المنهج في الحكم على الأشياء أن يحاكم الشيء الى المثال أو النموذج الذي صُمِّم على أساسه ، فاذا ما حاد الأول عن مقولات الثاني وأولوياته ، كان الخلل في الشيء لخروجه أو ابتعاده عن مقصود الثاني ، وليس العكس ... ورغم ذلك يبقى التساؤل قائما عن مكمن الداء ومواطن الفجوة ، وتبقى الأجابة عنه رهن البحث من جديد في حقيقة واقعية نموذج الدولة الآسلامية ، وهو ما يؤكد مرة أخرى الضرورة المنهاجية لاثارة مثل هذا الموضوع .

وثالث الاعتبارات ، يرجع الى طبيعة العلاقات الدولية المعاصرة وماشهدته من تطورات متعددة، إن في مجال ممارسة الأدوار والوظائف والفعاليات اللازمة لها من أدوات وسياسات وقرارات ومؤسسات متباينة ، أو في مجال التنظير العلمي أي مجال وضع نظريات وصف هذه العلاقات أو تحليلها أو تفسيرها أو التنبؤ بمجرياتها حال الاستقرار أو حال التأزم على تنوع الأشكال وتعددها في كلا الحالين [(١)] ، وهكذا تشابكت علاقات الدول واتسعت ميادينها نظرا لما خضعت له -ولا تزال تخضع- من تطورات مستمرة هي في جوهرها افراز طبيعي للتطورات المتلاحقة في حركة المجتمع الدولي ، والذي ما انفك يقدم أنماطا منها لم تكن معروفة من قبل ، لا يمكن القول معها أن عالم اليوم - في تعقد شبكة علاقاته وتنوعها- لم يعد بمثل تلك البساطة التي يسهل من خلالها تقسيمه الى دار للحرب وأخرى للسلم وثالثة للهدنة أو العهد مما صنفت فيه كتابات فقهاء المسلمين عن السير، والتقسيم الاسلامي للمعمورة [(٢)] ، خاصة اذا ما أُخذ في الأعتبار أمران ، أحدهما صعوبة أن تقبع علاقات الدولة الاسلامية المعاصرة في خضم هذا الكم من العلاقات الخارجية فى أشكال محدودة لاتتعدى التصنيف الفقهي للدور ، والثاني ما أصاب مكانة الدولة الاسلامية من تأخر وضعف جعلاها في موقع التبعية غالبا - أو المفعول به بلغة النحويين- الذي يتوقف دوره على تلقي آثار ما يعتمل من تفاعلات يحدثها الكبار في الساحة

---

(١) أنظر في هذا الشأن الورقة المنهاجية المقدمة من د . ودودة بدران السابق التنوية اليها .

(٢) انظر فى هذا لصدد : د. محيى الدين محمود قاسم ، التقسيم الإسلامى للمعمورة ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - ١٩٩٥ .

الدولية ، مع هامش بسيط لحرية الحركة أحيانا ، فأين هذا من دولة اسلامية كان تصنيف الفقهاء للدور مبنيا على ريادتها وقيادتها وآثار تعاملاتها مع غيرها من الدول الآخرى ؟

معنى ذلك أن ميدان العلاقات الدولية المعاصرة -طبقا لما سلف- يفترض رؤية اجتهادية في بعض المفاهيم الفقهية ، منها مفهوم الدار- التي تسبق تصنيف العلاقات السلمية أو القتالية ، أو ماشاكلها ، - من حيث المعنى والدلاله والمصداقية في المرادفة بينه وبين مفهوم الدولة ، ومنها أيضا مفاهيم السلم والقتال والهدنة ، من حيث دلالة كل منها وأطرافه وحالاته وأدوات تنظيمه ومناط تغييره ومدى الملاءمة مع ما حدث من تطور في هذه الفعاليات في التطور الدولي المعاصر ، كذلك منها مفهوم الآخرين - أيا كانت تصنيفاتهم لدى الفقهاء المسلمين- الذين ينخرط المسلمون معهم في علاقات خارجيه سلمية أو قتالية أو غيرها ، خاصة بعد امكان أن يدخل في زمرة هؤلاء الآخرين أشخاص طبيعيون ، وآخرون اعتباريون لم يكن ثمة عهد لهؤلاء الفقهاء بهم في المعايشة ومن ثم في التنظير الفقهي ، لكن هل يمكن فصل هذه الرؤية الاجتهادية المطلوبة عن مثيلتها الأكثر الحاحا فى التنظير السياسى الجديد لمفهوم الدولة الاسلامية ؟

ورابع الاعتبارات يتعلق بالتردي الذي أصاب علاقات المسمين على مستوى الحكومات والدول بكثير من التردي ودوائر هذا التردي متعددة وفي مقدمتها :

- اشتعال الحروب والدماء ، وعلو منطق السيف ،الجراح بين أبناء الدين الواحد سواء داخل بعض الدول مثلما حدث ولا يزال يحدث - في افغانستان بعد اجلاء القوات السوفيتية عنها ، أو بين بعض هذه الدول وبعضها الآخر كالذي حدث بين ايران والعراق في حرب الخليج الآولى ، وما حدث ابان الاحتلال العراقي للكويت في حرب الخليج الثانية.

- انتهاك حقوق الانسان ، اذ لا يكاد يخلو سجل من سجلات منظمات حقوق الانسان أو تقرير من تقاريرها - سواء المنظمات التي تمارس نشاطها داخل هذه الدول أو غيرها من المنظمات الدولية - من حصر لحالات الانتهاك وأشكاله وما يترتب عليه من آثار في بعض الدول الاسلامية، رغم ما يعلن فيها من دعاوي ديمقراطية ، وما يدعى فيها من احترام مشاعر الجماهير ومتطلباتها ، ورعاية حقوقها وحرياتها [1] .

- تداعي عوامل التخلف وتزايد الفجوة بين الفقراء والاغنياء في علاقات كثير من دول المسلمين ، مما ترتب عليه كثير من الأمراض الأجتماعية ، كالتدني المستمر في معدلات الانماء والحرمان وعدم الاكتفاء الذاتي والبطالة، والاستدانة والأمية، والبطالة ، وانتشار الجريمة ، والصراع

---

(١) يكفي النظر في التقارير الدورية التي تصدر عن المنظمات المعنية بحقوق الانسان ، سواء القطرية كتلك التي تنشر تقاريرها عن أوضاع حقوق الانسان في دولة بعينها ، أو الاقليمية كالمنظمة العربية لحقوق الانسان ، أو العالمية كمنظمة العفو الدولية ، والتي تفوح منها روائح الانتهاكات والتعديات بصورها المتعددة ، لمعرفة عمق الفجوة واتساعها بين ما يقال عن حقوق الانسان وما يُمارس .

الطبقي ، فضلا على ما صاحب ذلك من استعلاء مضادات القيم من التواكل والسلبية والإثرة والعداوة والبغضاء والحقد والحسد والقنوط وانزواء قيم التعاون والتكافل والايثار والنجدة والنصرة والتراحم والاغاثة. وواقع الحال ينطق بأن النماذج في العالم الاسلامي أوضح من أن يُشار اليها بالبنان [1] .

- استفحال محاولات التجزئة الاقليمية بفعل عوامل مختلفة داخلية واقليمية ودولية تتآزر في تكريس السعي الى الانفصال عن السلطة المركزية بحيث تتحول الدولة الواحدة في النهاية الى كيانات هشة ودويلات ضعيفة ، خاصة اذا كان يعتمل فيها داء التشتت العرقي والطائفي ، وذلك بعض ما تعاني منه دول كالسودان من انفصاليّ الجنوب ، وتركيا من الأكراد ، والعراق من الأكراد والشيعة ، ولبنان من طوائفه المتعددة.

- استمرار نزاعات الحدود الاقليمية بسبب بعض المناطق المتنازع حول أحقية الأنفراد بالسيادة عليها والتي صار الانتصار للمصالح القومية الضيقة ، والتمسك بالسيادة الاقليمية عليها أبقى من الانتصار لقيم الاسلام التي تسقط كل اعتبارات مادية دنيوية تقف حجر عثرة في سبيل الانتصار استعلاء أخوة الدين ووحدة دار الاسلام ، ولعل العالم العربي ينفرد بين دول المسلمين بحظ وافر من هذه المشاحنات ، الأمر الذي ترتب عليه تصعيد التوتر بين كثير من الدول العربية وتبادل الاتهامات والتلويح باستخدام القوة واراقة الدماء من أجل بسط السيادة على المناطق المتنازع عليها ، وليس بخاف نزاعات الحدود بين السودان ومصر ، والعراق والكويت ، واليمن والمملكة السعودية ، ناهيك عما بين دول الخليج وبعضها البعض [2] .

---

(١) أنظر بعض هذه الهموم في : الأمير شكيب ارسلان ، لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم، القاهرة : المركز السلفي للكتاب ، ١٤٠١هـ - ١٩٨١ م ، ص ص ٥ - ٧٤ ، د. يوسف القرضاوي ، الصحوة الاسلامية وهموم الوطن العربي والاسلامي ، القاهرة : دار الصحوة ، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣م ، ص ص ٩٩ - ١٩١ ، د. ماجد عرسان الكيلاني ، اخراج الأمة المسلمة وعوامل صحتها ومرضها ، قطر : رئاسة المحاكم الشرعية والشئون الدينية ، طبعة أولى ، ١٤١٢ هـ - ١٩٩١ ، ص ص ١١١ - ١٥٠ ، محمود شاكر ، العالم الاسلامي ومحاولة السيطرة عليه ، بيروت : المكتب الاسلامي ، الطبعة الثالثة ، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ ، ص ص ١٣٥ - ١٥١ ، د. أحمد محمد كنعان ، أزمتنا الحضارية في ضوء سنة الله في الخلق ، ، قطر رئاسة المحاكم الشرعية والشئون الدينية ، كتاب الأمة رقم ٢٦ ، المحرم ١٤١١ هـ - أغسطس ١٩٩٠، ص ص ١٦٥ - ٢٧٢ ، منير شفيق ، الاسلام في معركة الحضارة ، بيروت : دار الكلمة للنشر ، طبعة أولى ، ١٩٨٢ ، ص ص ١٧٦ - ١٨٢ ، برنامج الأمم المتحدة للبيئة ، ترجمة عبد السلام رضوان ،حاجات الأنسان الأساسية في الوطن العربي ، الكويت : المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، سلسلة عالم المعرفة رقم ١٥٠ ، ذو القعدة ١٤١٠ هـ يونيو ١٩٩٠ ، مواضع متفرقة .

(٢) وهي النزاعات التي شكلت ولا زالت تشكل جزءا من تداعيات النظام العربي ، أنظر : د.أحمد يوسف أحمد ، الصراعات العربية - العربية (١٩٤٥-١٩٨١) دراسة استطلاعية ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٨ مواضع

- عجز المنظمات الاقليمية التي تضم في عضويتها عددا غير ضئيل من الدول الاسلامية عن حل الكثير من المشكلات التي وقعت بين هذه الدول ، وفشلها في ايقاف مسلسل انهيار العلاقات فيما بينها ، وبصرف النظر عن أسباب اخفاق هذه المنظمات فان منظمات مثل جامعة الدول العربية ، ومنظمة الوحدة الآفريقية ، ومنظمة المؤتمر الاسلامي لم يقدر لها أن تحقق ما علق عليها من آمال وأهداف في هذا المجال ، بل ان محاولة بعض الدول في تدارك هذا الوهن من خلال تجارب التنظيمات الاسلامية التي اقيمت على رغبة وحدوية - لها مقاصد متعددة - بين بعض الدول ، هذه المحاولة أصابها العطب والعطالة عند أول اختبار حقيقي لتماسكها ،وليس ببعيد عنا تجارب المجالس العربية ، سواء تلك التي أصبح بعضها أثرا بعد عين كمجلس التعاون العربي ، أو تلك التي تعبر عن هشاشة الدور رغم بقائها كمجلس التعاون الخليجي ، أو بمجلس التعاون لدول المغرب العربي.

ويعود التساؤل ليفرض نفسه من جديد : ما الذي حدث في بناء الدولة الاسلامية المعاصرة لكي تتداعى هذه المثالب ؟ وما السبيل الى الاصلاح ؟ وأين ذلك من السنن التي تنظم حركة الدولةالاسلامية في النهوض والسقوط ؟

وخامس الاعتبارات - ويكمل الاعتبار السابق مباشرة - حالة الوهن والتداعي على جسد العالم الاسلامي التي تأتيه من خارج أو إن شئنا الدقة تفرض عليه بفعل عوامل خارجية أوجد لها البيئه المناسبة - على ما سبق في الاعتبار الرابع - من داخله ، ومن ذلك :

- انتقاص أطراف كثيرة من بلدان تحرص على اعلان هويتها الاسلامية بفعل العدوان على أراضيها واحتلالها ، وهل يمكن أن نغفل عن انتقاص المحتل اليهودي لأطراف عربية من الأردن وسوريا ولبنان ناهيك عن التهامه أراضي فلسطين المحتله، ومن ذا الذي ينسى ما عانت منه أفغانستان بفعل الاحتلال السوفيتي قبل أن يتحلل ، أو لا يتأذى من جراء العدوان الصربي على البوسنة والهرسك وما أتاه من جرائم يندى لها جبين الانسانية.

- اضطهاد الأقليات المسلمة في معظم بقاع الأرض في الهند ، في بورما ، في الفلبين، في بلغاريا ، وفي غيرها رغم تشدق الانسانية الغربية المعاصرة بحقوق الانسان وحرياته ، ورغم الحديث عن دور الشرعية الدولية في اعادة الهيمنة لاحترام المواثيق الدولية والزام الدول باحترام الأقليات داخلها ورعاية حقوقها قدر احترامها سيادتها ووحدة أراضيها [1] .

متفرقة ، د. محمد السيد سعيد ، مستقبل النظام العربي بعد أزمة الخليج . الكويت ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، عالم المعرفة رقم ١٥٨ ، رجب ١٤١٢ هـ - فبراير ١٩٩٢ ، ص ص ١٣ - ٦٨ .

(١) أنظر في محنة هذه الأقليات ، محمد عبد الله السمان ، محنة الأقليات المسلمة في العالم ، القاهرة : الأمانة العامة للجنة العليا للدعوة الاسلامية ، ١٩٨٧ ، مواضع متفرقة ، وأنظر ما أوردناه في موضع آخر في :مصطفى منجود ، مرجع سابق ،

- التبعية والدخول في علاقات غير متكافئة تكرس الحاجة المتزايدة الى الآخر ، واتباع سياساته وتنفيذ ما يمليه ، ولو كان ذلك المقابل هو المزيد من الدونية وانحطاط المكانة في التعامل ، ناهيك عن المقابل المادي من الثروات والأموال كل ذلك رغم الحديث عن المساواة في الاعتماد المتبادل ، والدعوة الى نظام اقتصادي عالمي جديد تتكافأ فيه علاقات الدول دون جور أو تحقيق مصالح بعض الأطراف على حساب البعض الآخر .

- ازكاء روح الصراعات والانقسامات ، سواء الداخلية في بعض الدول الاسلامية أو فيما بين بعضها البعض ، بحيث تظل صراعات ممتدة ، توسع هوة التمزق والاختلاف وتتيح الفرصة للتدخل المباشر وغير المباشر لتحقيق مصالح سياسية واقتصادية وعسكرية على حساب هذه التناقضات .

- رجم العالم الاسلامي بكل شرور المدنية الحديثة خاصة تلك التي تعبر عن نفسها في صور دموية عنيفة ، فالارهاب والتطرف والجهاد ، ودار الحرب ، وتفجير الطائرات والأبنية ، كلها مفاهيم - كما يُزعم دائما - خرجت من أراضي المسلمين وبفعل بعض عناصرهم وكلها - حسب استمرار منطق الزعم - تعبر عن توجه لا يريد للعالم استقرارا أو أمنا ، ومن ثم يجب مجابهته (1) .

والتساؤل هنا لماذا حدث الوهن في جسد المسلمين كي يتلقى هذه المصائب دون انتفاض أو ارادة تغيير ؟ وكأننا من جديد نعود للتساؤل : أين الخلل ؟ ماالذي حدث اذن في بناء الدولة الاسلامية كي تتضافر عليها عوامل الوهن الخارجي مع عوامل الوهن الداخلي الى هذا الحد ؟ ألا تستحق الاجابة وقفة تأملية تقارن ما ينبغي أن تكون عليه الدولة الاسلامية من عزة وتمكين بما آل اليه وضعها بين الدول الأخرى من هوان وضعف ؟

وسادس الاعتبارات يتعلق باستمرار الدولة العبرية في فرض منطقها التوسعي الاستيطاني على المنطقة العربية ، يقابله عجز مستمر لمحاولات ايقافه من قبل الدول العربية ، الأمر الذي يؤكد أن النموذج المعاصر للدولة العربية أو إن شئنا الدقة نموذج التطبيق المعاصر للدولة الاسلامية في المنطقة العربية يحتاج الى مراجعة واعادة صياغة اذا ما أخذنا في الأعتبار:

ص٧٧٩، د. أبو بكر باقادر، الأقليات المسلمة وحقوق الانسان ، المسلم المعاصر ، العدد الثلاثون ، جمادي الأولى ، رجب ١٤٠٢ هـ - أبريل - يونيو ١٩٨٢ م ، ص ص ٣٩ - ٥٢ . وأنظر أيضا :

- M.Ali Kettani ,Muslim Minorities in the World Today ,London and New York : Mansell Publishing Limited , 1986 , pp 1-20 , 238 .

(١) تمت مناقشة ذلك في مواضع أخرى . أنظر : مصطفى منجود ، مرجع سابق، ص ص ٣١٩ - ٣٢٠ ، ص ص ٨٢٧ - ٨٣٤ ؛ د. مصطفى منجود ، "مفهوم الأرهاب في الاسلام" ، في د. أكرام بدر الدين (محرر) ، ظاهرة الارهاب السياسي ، القاهرة : دار الثقافة العربية ، ١٩٩١ ، ص ص ٧٧ - ١١٧ .

- استمرار احتلال الأراضي العربية ، منذ زرع الكيان الصهيوني في فلسطين ، بل أن مساحة الاحتلال ورقعته تضاعفتا مرات ومرات بعد حرب يونيو سنة سبع وستين وتسعمائة وألف ، ولئن كانت اسرائيل قد اضطرت الى الجلاء عما احتلته من أراض مصرية بموجب كامب ديفيد ، فانها قد استعاضت عنها بانهاء حالة الحرب مع أكبر قوة فى المنطقة العربية ، ثم انها قد اقتطعت من الجنوب اللبنانى فى مطلع الثمانينات أراض بديلة ، وكأنها قد أبت إلا أن تأخذ البديل لما أعطته ، تدعيما لسياسة الهيمنة والاحتلال .

- عدم توقف طموحات الدولة العبرية عند حدود معينة بعد احتلال الأراضي العربية وتكشف المتابعة التاريخية للتطور السياسي لهذه الدولة عن ممارسة- لم تتوقف- لأشكال متعددة من أساليب العدوان في ظل نظرية أمنية ترى في المنطقة العربية مساحة مستباحة لتجربة أعمال السيطرة والابتزاز والنهب والقتل ، والانتقام ،والاغتيال ، ﴿وليزيدن كثيرا منهم ما أنزل إليك من ربك طغيانا وكفرا وألقينا بينهم العداوة والبغضاء إلى يوم القيامة كلما أوقدوا نارا للحرب أطفأها الله ويسعون في الأرض فسادا والله لا يحب المفسدين﴾ [(١)] .

- فشل مسالك التعامل القتالي العربي أوالأسلامي عموما في أن تؤتى ثمارها في انهاء واقع احتلال الأراضي العربية ، مما أوجد - ضمن عوامل أخرى - حالة من اليأس والشك في جدوى البديل القتالي لاستعادة هذه الأراضي ، ومهد الطريق الى النزوع الى المسلك السلمي ، وكما التمست الأعذار الشرعية والأحكام الفقهية لقتال اليهود ، لم تعدم الدعوة الى تبني المسلك السلمي، مثل هذه الأعذار وتلك الأحكام [(٢)] .

- عجز العالم الأسلامي طوال مراحل التعامل مع الدولة العبرية وحتى الآن عن بلورة موقف موحد منها يترجم حقيقة الأمة الواحدة ، وقد تتعدد الأسباب لتفسير هذه الظاهرة من تباين المصالح بين الدول الاسلامية ، وعدم الاستقلال في صناعة كثير من قراراتها السياسية ، واظهار بعضها عكس ما تبطنه من مواقف ، وضغوط أطراف أخرى - اقليمية ودولية - وفعالية الحرب النفسية الاسرائيلية ، الى غير ذلك من الأسباب ، لكن مهما تعددت هذه الأسباب تبقى خطورة أن يكون رصدها مقابله طمس معالم التفسير الديني لفرقة الصف الاسلامي ،ولعل أقرب مداخل هذا التفسير مدخل السنن الإلهية الذي يربط الوحدة والفرقة ، ومن ثم القوة والضعف ، والنصر والهزيمة بقوانين أبدية لها شرائطها ومتطلباتها في حركة الكون والانسان والحياة [(٣)] .

---

(١) سورة المائدة الآية رقم ٦٤ .

(٢) أنظر مناقشة رصينة لدعوى شرعية الصلح مع يهود . في : د. محمد سليم العوا ، في النظام السياسي للدولة الاسلامية ، القاهرة : دار الشروق ، طبعة أولى، ١٤١٠ هـ - ١٩٨٩ ، ص ص ١٩٠ - ١٩٦ .

(٣) أنظر في بيان هذه السنن وتوظيفها في تفسير واقع العالم الاسلامي : د. أحمد محمد كنعان ، مرجع سابق ، مواضع متفرقة ، محمد تقي آميني ، النظام الالهي للرقي والانحطاط ، ترجمة د. مقتدي حسن الأزهري ، مراجعة د.عبد الحليم عويس ،

– خروج مفاتيح حلول الأزمة بين الدول العربية والدولة العبرية – ازاء العجز عن اتخاذ موقف موحد وضعف فعالية المواجهة العربية والاسلامية – من أيدي المسلمين، بل إن بعض قادتهم لم يجد غضاضة في التسليم بذلك واعتباره بدهية لا شك فيها ، وهكذا هيئت المنطقة لقبول ما يفرض من حلول أقل ما يمكن أن يقال عنها – دون استباق لتطورات مقبلة في هذا الصدد – إنها لن تحقق الطموح الاسلامي في اجلاء اسرائيل من الأراضي العربية بما فيها الأراضي الفلسطينية ، وإلا سقط سند الوجود الاسارائيلي من أساسه ، وهو ما لم تعد دولة من الدول – بما فيها الدول العربية – تسلم به ، بعد الاعتراف لها صراحة أو ضمنا بشرعية هذا الوجود داخل حدود آمنة هي في حقيقتها حدود في أراض عربية.

وهكذا تتضافر مبررات أخرى للتساؤل عن أمور موقعها الجوهري في التنظير السياسي لعلاقة الدولة الاسلامية بغيرها ، خاصة في حالات التوتر والصدام مثل واجبها حال الاعتداء على أراضيها أو احتلالها بالقوة ومدى تأثير الاحتلال على هوية هذه الأراضي وواجب الأمة الاسلامية في نصرتها ، وطبيعة الجهاد ومدى فرضيته في هذه الحالة لازالة منكر الاحتلال الواقع عليها ، وما يمكن ابرامه من صلح مع المعتدى الغاصب ، وما لا يمكن ، وأسانيد ذلك الشرعية!

وآخر الاعتبارات يقدمه نموذج الدولة الاسلامية الذي تمخض عن الثورة الايرانية ، فمما لا شك فيه أن هذا النموذج مثل تحديات كبيرة على مستويي الفكر والحركة في العالم الاسلامي بصفة خاصة وأبرز ذلك:

– تحدي الأساس المذهبي الذي اتخذته الدولة ركيزة لصياغة برنامجها السياسي في الحكم والسلطة كما عبر عنه دستورها الوطني ، والمستقى بصورة أساسية من مقولات وقواعد الفقه الشيعي [1] ، خروجا على ماجرت عليه العادة والعرف في كثير من الدول الاسلامية التي أسست برامجها السياسية على مقولات وقواعد الفقه السني.

– تحدي تأسيس شرعية السلطة على منطلق ديني عقيدي لا يقيم وزنا لأية منطلقات أخرى تبرر الوجود السياسي ، ولو ألبست ثوب الاسلام كرها ، وهذا التحدي انما هو في جوهره اختبار حقيقي لشرعية الدولة في المنطقة العربية التي ما انفكت نظم الحكم فيها – على تنوعها

القاهرة : دار الصحوة ، طبعة أولى، ١٩٨٤هـ – ١٩٨٨ م ، ص ص ٥٩ – ١٦٢ ، الشيخ عبد الله التليدي ، أسباب هلاك الأمم وسنة الله في القوم المجرمين والمنحرفين ، بيروت : دار البشائر الاسلامية ، طبعة أولى ، ١٤٠٦ هـ – ١٩٨٦ ، مواضع متفرقة ، محمد باقر الصدر ، المدرسة القرآنية ، بيروت : دار التعارف للمطبوعات ، ١٩٨١ ، ص ص ٧٥ – ١٢٥.

(١) انظر تحليلا مجملا لنصوص هذا الدستور في : محمد سليم العوا ، مرجع سابق ، ص ص ٢٦٦ – ٣٠٩ ، وأنظر نصوصه كاملة في : أمية حسن أبو السعود ، دور المعارضة الدينية في السياسة الايرانية ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، كلية الاقتصاد – جامعة القاهرة ، ١٩٨٧ ، ص ص ٤٠٥ – ٤٧٠.

واختلاف تجاربها - تدعي توافر السـند الديني لها [1] ، وذلك بحكم الجوار الجغرافي ، والانتماء الحضاري المشترك .

- تحدي رفض المنطق الغربي في التعامل مع المنطقة العربية ، خاصة منطقة الخليج العربي ، وكشف نواياه ومصالحه من وراء ذلك ، والتخلص من أسر التحالف الكامل مع الغرب الذي خيم على ايران قبل اسقاط حكم الشاه مع قيام الثورة الايرانيه بقيادة الخوميني، والقدرة على الحفاظ - رغم ذلك - على الهوية الحضارية في مواجهته .

- تحدي إمكان تصدير الثورة الى خارج الحدود الاقليمية لاستنهاض الشعوب لازالة العروش والنظم التي اعتبرها قادة الثورة الايرانية رموزا للفساد والاستبداد والتبعية للغرب [2] ، وقد أحدث هذا المسلك الايراني الكثير من المشكلات في علاقات ايران بجيرانها ، وفتح عليها باب الاتهام بالتدخل في شئون الدول الداخلية وأثارة القلاقل بما فيه من مخالفة لقواعد القانون الدولي ، ونشر دعاوي عصبية فارسية في المنطقة العربية اتخذها العراق - ضمن عوامل أخرى - ذريعة كي يقود منطقة الخليج العربي - توازرها قوى عالمية وآخرى اقليمية - نحو حرب ضروس بددت الكثير من الطاقات المادية والبشرية فيما لا طائل من ورائه إلا المزيد من الفرقة والانقسام في صفوف المسلمين بقطع النظر عن شرعية انشاب هذه الحرب ، ومن كان المتسبب في اشعال نارها.

إزاء هذه التحديات بدأ التنظير السياسي الاسلامي يجابهها بتساؤلات كثيرة، هي في واقع الحال من صميم ما يجب أخذه في الاعتبار حال صياغة نظرية جديدة للدولة الاسلامية ، منها ما هي العلاقة بين الإسهام السياسي لأهل السنة ومثيله للشيعة ؟ وما مدى التناسق بينهما والتكامل والتناقض ؟ وما العلاقة بين ضرورة الثورة أو التغيير السياسي العنيف وتطبيق النموذج الاسلامي في الحكم ؟ وماذا عن مقتضيات هذا النموذج ومقتضيات الدولة القومية المعاصرة ؟ وهل فكرة تصدير الثورة من المبادىء الاسلامية في علاقات الدول ؟

---

(١) أنظر في مدى تأثر مفهوم الشرعية في المنطقة العربية بالثورة الايرانية : خالد العواملة ، الثورة الايرانية وشرعية النظم العربية ، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الاقتصاد جامعة القاهرة ، ١٩٩٢ ، ص ص ٢٨٨ - ٥٥٣ وأنظر في تبرير السلطة في المنطقة العربية من منطلق الشرعية الدينية : سيف الدين عبد الفتاح ، مرجع سابق ، ص ص ٦٣٩ - ٧٣٧ ، د . سعد الدين ابراهيم ، " مصادر الشرعية في أنظمة الحكم العربية" ، في د. سعد الدين ابراهيم (محرر) ، أزمة الديموقراطية في الوطن العربي ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٣ ، حسنين توفيق ابراهيم ، مشكلة الشرعية في الدول النامية، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الاقتصاد جامعة القاهرة ، ١٩٨٥ ، ص ١٤ وما بعدها . وأنظر أيضا :

- Michal Hudson , Arab Politics , the Search for Legitimacy , New Haven , Yale University Press ,1977 , John L.Esposito and James Piscatori " Democratization and Islam" , Middle East Journal , Vol.45 , No.3 , Summer ,1991 , PP 427-440 .

(٢) انظر : خالد العواملة ، مرجع سابق ، ص ص ٣٣٨ - ٤٨٢ ، وأنظر أيضا : الامام الخوميني ، الحكومة الاسلامية ، تعليق وتقديم د. حسن حنفي ، بدون دار نشر أومكان نشر ، ١٩٧٩ ، مواضع متفرقه .

المبحث الثالث : فقه الدولة الاسلامية : الصعوبات المنهاجية :

فالباحث فى التنظير السياسي لمفهوم الدولة عموما عليه أن يدرك أنه ينطوى على الكثير من الصعوبات المنهاجية التي أضفت عليه الكثير من الغموض والالتباس ، وهي صعوبات تنبع في مجملها من طبيعة المفهوم وخصائصه العامة وما يثيرة من قضايا في مجالات التعريف ، والعلاقة بالمفاهيم السياسية الآخرى ، والوظائف والسلطات العامة ، والاختصاصات المادية والمعنوية ومحددات السلوك الخارجي وقيمه ، ومقاصده ، وصناعة القرار ، ونمط المصالح الذى يعبر عنها ، والعلاقات مع الدول الأخرى ، في حالتي السلم والقتال وأنماط التعاهد والمواثيق التي تلتزم بها والسيادة الداخلية والسيادة الخارجية ، وغير ذلك كثير . ومثل هذه الصعوبات على تنوعها تجعل المحاولات المتتابعة لتنظير المفهوم سياسيا - أيا كان حقل المعرفة السياسية الذي يتم من خلاله هذا التنظير - من قبيل الاجتهادات التراكمية التي يصعب القول معها بأن أيا منها قد بلغ الغاية فى تحليله أو ادرك الحجة البالغة في الاحاطة الشاملة بمضمونه .

ولئن صدقت البدهية السابقة -صعوبة تنظير مفهوم الدولة- بصدد مفهوم الدولة عامة ، فهي أصدق ما تكون بالنسبة لمفهوم الدولة الاسلامية خاصة ، غير أن طبيعة الاطار العام الاسلامي الذي يؤسس عليه تحليلها ، وتؤسس من ثم في سياقه - قيما وحركة ونظما - يضفي على الصعوبات المنهاجية التي تواجه المتصدي لهذا التحليل سمتا خاصا ومتميزا وكذا الأدوات المنهاجية اللازمة لمواجهتها - أي الصعوبات - والأنسب للتعامل معها .

ويأتي في مقدمة هذه الصعوبات صعوبة تتعلق بعملية بناء مفهوم الدولة وعلاقاتها في الأصول الاسلامية الموحى بها ، فالمفهوم يدخل في نطاق المفاهيم التي لا تستبين دلالاتها السياسية المباشرة في القرآن والسنة ، رغم ورود مادة (د-و-ل) في بعض نصوصها ، على نحو ما سيرد لاحقا ، اذا ما قورن بمفاهيم أخرى مثل الحكم ، أولى الأمر ، القوة ، العدل ، الأمة ، الأمن ، الشورى ، الملك ، الخلافة ، الطاعة ، البيعة ، القتال ، العهد ، الذمة ، السلم ، الولاية ، وغير ذلك من المفاهيم التي يمكن بسهولة استخلاص دلالاتها السياسية من سياق ورودها في القرآن والسنة ، وما أضافه المفسرون وشراح الآحاديث النبوية فضلا على أمكان اختبار مدى ايناعها في الخبرة السياسية الاسلامية .

ولئن أملى ذلك علينا ضرورة البحث عن مظان أخرى يمكن من خلالها استكمال البناء السياسي الاسلامي لمفهوم الدولة ، إلا أن ذلك لا ينبغي أن يأتي إلا بعد الوقوف بالتمحيص والدراسة أمام النصوص المنزلة - وان كانت قليلة - التي أوردت مادة (د-و-ل) رغم ما قد يتبادر لأول وهلة من أنها تكاد تخلو من الدلالات السياسية ، وهذا الوقوف يعني ضرورة محاولة الاجابة عن تساؤلات عدة أولها هل يقبل ظاهر هذه النصوص - لو أعيدت قراءتها من جديد - أن يُحمَّل بدلالات سياسية استرشادا بما قاله المفسرون وشراح الأحاديث ، ومن على شاكلتهم من علماء السلف ومن لحقهم من المعاصرين ؟ والثاني هل يمكن - اذا ما ثبت أن الاجابة عن

السؤال السابق لا تقبل إلا النفي - استقصاء ما وراء هذه النصوص المنزلة من دلالات سياسية انطلاقا من أن وجود مادة (د-و-ل) اللغوية فيها يعد أرضية مشتركة تقرب بين الدلالات غير السياسية الظاهرة لهذه المادة ، وبين مثيلاتها السياسية أيضا التى سكتت عنها النصوص بادى الرأى؟والسؤال الثالث الى أى مدى تقبل المعاني المتعددة للمفهوم في اللغة خاصة السياسية منها التطابق مع المعاني الواردة في القرآن والسنة ؟

إن الاجابة عن هذه الأسئلة قد تفتح لنا أفاقا جديدة ، تفيدنا في بناء مفهوم الدولة في الأصول المنزلة من نواح ثلاث: ناحية الكشف عن معاني ومرادفات للمفهوم تصحح خطأنا في الأعتماد على مجرد المدلول اللفظي للدولة ونحن نحكم بعدم وجوده في القرآن والسنة ، وناحية البحث عن صياغة اسلامية جديدة للمفهوم مغايرة لما اعتدنا معرفته عن الدولة الاسلامية مما نقله - ولا يزال ينقله - الباحثون المسلمون وغير المسلمين عنه دون تمحيص أو تدقيق ، وناحية امكان ايجاد مفهوم بديل عن اصطلاح الدولة قد يكون أكثر شمولا ومغايرة للاصطلاح المعاصر لمفهوم ، وأقوم في التعبير عن المضمون الحقيقي والمعاني التي يستنبطها ، لكن من يتصدى للاجابة ؟ ومن يملك القدرة على الصبر والمصابرة كي يكون أهلا لها ؟

أما الصعوبة الثانية فيثيرها ما يمكن أن نسميه غياب نظرية عامة للدولة الاسلامية فكرا ونظما وحركة كوحدة للتعامل الخارجي في التصنيفات المعاصرة ، وليس هذا موضع الرصد النقدي التفصيلي لاتجاهات ما كتب في هذا الموضوع ، لكن يلاحظ بصفة عامة أنه رغم كثرة ما كتب من تصنيفات عن الدولة الاسلامية ، ونظام الحكم في الاسلام ، والسياسة الشرعية ، والنظم الآسلامية والنظام السياسي للدولة الاسلامية، والتشريع الاسلامي في السياسة والحكم ، والحكومة الاسلامية والقانون الدولي في الشريعة الاسلامية ، وأحكام العلاقات الدولية في الاسلام أو ما عداها من تصنيفات تعرضت بشكل أو بآخر للمفهوم الآسلامي للدولة ، فقد لا نعدو الحقيقة -مع التقدير الكامل لاسهامات أصحاب هذه التصنيفات والاعتراف بفضل سبقهم واجتهادهم في موضوع شائك - إن قلنا باستمرار غياب هذه النظرية العامة.

فطائفة من التصنيفات حبست نفسها في اطار التصور الفقهي العام لمصطلح الدور، دار الاسلام ، دار الكفر ، دار الحرب ، دار العهد ، الى آخره -وما يترتب على وجود كل دار منها من أحكام شرعية ، كما صنف الرواد من الأقدمين ، دون اعتبار لكثير من تغييرات الواقع المعاصر للعالم من حولنا ، وما استجد من قضايا ومشكلات لم يتناولها الأقدمون ، كما أن طائفة أخرى من هذه التصنيفات حبست نفسها هي الآخرى - كسابقتها - في دائرة أخرى هي دائرة التصور الغربي المسبق لمفهوم الدولة ، وراحت تبحث عما يقابله - أي مفرداته ومقولاته - فى الفقه السياسي الاسلامي ، رغم بعد الشقة بين التصورين في كثير من التفاصيل ، وهناك طائفة ثالثة من تصنيفات المعاصرين حاولت أن تخرج من قيود أسر المدرستين السابقتين فقدمت اجتهادات تصلح لأن تكون لبنات لنظرية عامة للدولة الأسلامية لكنها رغم ذلك لم ترق الى

مرتبة النظرية المتكاملة عنها ، والتي يمكن من خلالها - أي النظرية - مواجهة استفسارات عديدة منها كيف نؤسس الدولة الاسلامية ؟ وما أساس نشأتها ؟ وما العلاقة بين مكونها الروحي ومكونها المادي ، بصرف النظر عن تفاصيل أو مضمون كليهما ؟ وما علاقة ذلك كله بظواهر النظرة القرآنية العامة الى الكون ، وأقسام الأمم والشعوب في الاستخلاف ، والاهباط الى الأرض ووراثتها والتمكين فيها ؟ وهل ثمة اختصاصات أخرى للدولة غير التي درج عليها الفقه الغربي ونقلها عنه الكثيرون ؟ وما هي طبيعة حركة الدولة الاسلامية في تعاملها الداخلي والخارجي وما هي المبادىء الضابطة لذلك، ومتى يمكن الخروج على هذه المبادىء في الحركة ؟ وما الثابت فيها وما هو المتغير؟ وما هي بنية صنع القرار السياسي فيها من حيث وجهاته وأنواعه وصناعته واتخاذه وتنفيذه وما خلف ذلك من أطرافوامكانات وقيم وعلاقات؟ وكيف تصاغ واجبات الدولة الاسلامية ؟ وما هي أولويات هذه الواجبات على مقتضى الشرع والمصالح الشرعية للمسلمين ؟ وهل تختلف هذه المقتضيات عن مقتضيات المصلحة القومية كمحدد رئيسي لحركة الدولة القومية المعاصرة وماذا عن دوائر العلاقة بين الدولة والأمة في الرؤية الاسلامية ؟ وهل يستعاض عن احداهما بالأخرى ؟ وهل تصلح لأن تكون بديلا لها ؟ وهل يلتقيان بحيث يمكن الحديث عن دولة أمة وأمة دولة؟ وأين يختلفان ؟ ومتى؟ ثم أين أمن الدولة الاسلامية من كل ذلك؟ وما هي مقوماته وهل ثمة علاقة بينه وبين حقوق الانسان الذي يستظل بظل الدولة الاسلامية مسلما كان أو غير مسلم ؟ وأين تصنيف هذا الأمن من التصنيفات المعاصرة؟ وما هي قواعده في علاقات الدولة الاسلامية بغيرها سواء في حالات القتال أو السلم أو المهادنة ؟

أسئلة كثيرة ومتشعبة وأكبر من أن يجيب عنها باحث فرد مهما أوتي من امكانات الفقه السياسي وأدواته ، لكن يبقى أن فحوى هذه الأسئلة هو ضرورة وجود فقه جديد للدولة الاسلامية على نحو لا يقبل الابطاء ، فقه لايقف عند جهود الأبداع الفقهي القديم ، وإن لزم البناء عليه ولا يربط نفسه بالفقه الغربي ، وان تحتمت الاستفادة منه ، ولا يحلق في خيال التنظير المجرد وان تعين البدء به ، بل يتعدى ذلك كله الى حيث استلهام مراد الشرع وأحكامه وتفجير طاقات الأجتهاد في اطارها واستنباط ما لا حديث لها فيه ، وقراءة الواقع المعاش بتدبر وبصيرة ، للخروج بنظرة عامة يعرف من خلالها ماذا تريد الدولة الاسلامية أن تقدم في علاقاتها مع غيرها من الدول على مستوى العطاء ، وماذا تريد أن تستمد منهم على مستوى الأخذ ليس من منطلق رؤيتها الذاتيه أو رؤية الأخرين لمضموني العطاء والأخذ وفقا لعلاقات القوة والضعف معهم بل من منطلق ما يفرضه الشرع ، وما يوافقه مما سكت عنه ؟ .

وثمة صعوبة ثالثة ناجمة عن تعذر فك دوائر الاشتباك والتداخل بين المفاهيم السياسية الاسلامية المرتبطة بمفهوم الدولة ذاته . ويكفي أن نتذكر مفاهيم مثل الحكم ، الامامة، الخلافة ، الرئاسة ، الملك ، الأمة ، الامارة ، السلطان ، الحاكمية ، السلطة ، الولاية ، القيادة ، التدبير ، السيادة ، وأخيرا الدار ، لنعرف مدى ما يمكن أن يلاقيه الباحث المبتدىء من صعوبات ، ان في تحديد

المقصود من هذه المفاهيم أو في معرفة دلالاتها أو في ادراك ما بينها من روابط وعلاقات وقد يكون وراء التشابك والتداخل ما قد يبررهما أحيانا ، ذلك أن هذه المفاهيم تستند إلى جذر عقيدي واحد له مثالية سياسية تعبر عنه ، ومن ثم فما يتفرع من هذا الجذر وتلك المثالية من مفاهيم لابد أن يجمعه التماسك والتعاضد والاستدعاء ، أي بعضها بـ ض ، كما أن كثيرا من هذه المفاهيم استخدم في كتابات بعض الفقهاء وأعمال بعض المفكرين الاسلاميين الأقدمين ، وكذا تردد في مراحل من الخبرة السياسية الاسلامية كمترادفات أحيانا ، وكمتناقضات أحيانا أخرى ، كذلك فكل من هذه المفاهيم السابقة يعبر بدرجة أو أخرى عن ظاهرة سياسية وثيقة الصلة بما يحكم حركة طرفي الوجود السياسي - حاكما ومحكوما - في الدولة الاسلامية وأشكال هذه الحركة ، في حالات الاستقرار والتعانق بينهما وحالات التوتر والفصام .

ورغم هذه المبررات التي قد تفسر جانبا من أسباب الاختلاط بين المفاهيم السياسية الاسلامية المرتبطة من قريب أو بعيد بمفهوم الدولة ، إلا أن ثمة حدودا ضابطة ينبغي وضعها لتنظيم العلاقة بينها ، أو بعبارة أخرى لتنظيم دوائر الاشتباك والتداخل بينها ، ما دام أن الفصل بينها أقرب الى الاستحالة أحيانا . وأحسب أن من أبجديات هذا التنظيم اعادة النظر في بناء كل مفهوم وتأصيله لغويا وأصوليا ، وتتبع تطور دلالاته السياسية في الخبرة الاسلامية ومحاولة معرفة الظاهرة السياسية التي استخدم كل مفهوم للتعبير عنها ، والاستفادة من جهود علماء الأمة من السلف ومن لحقهم ممن توخوا الحرص على عدم السقوط في دائرة تلبيس المفاهيم أو خلطها ، ودأبوا على الحذر من ذلك والتحذير منه ، ونبهوا الى كيفية فك الاشتباك بينها (١) .

والواقع أن كل ذلك يرتبط بشكل أو آخر بواحد من أهم تحديات البنيان المعرفي الاسلامي وتعني به التحدي الذي يجسده التساؤل عن أقوم المسالك الى تأصيل التنظير السياسي العام للمفاهيم من حيث مناهجه ومستوياته ومصادره وأهلية القيام به ومتطلباته البشرية والمادية وحدود الثابت والمتغير فيه وما يقبله وما لا يقبله من تأصيلات أخرى مغايرة في اطارها الثقافي والحضاري .

ثم تأتي الصعوبة الرابعة التي تجابهنا حال النظر الى واقع الدولة الاسلامية المعاصرة وحركتها في التعامل الدولي الذي لايعدو أن يكون واقع الدولة القومية وحركتها ، وحين يوجد - كما هو

---

(١) أنظر أمثلة لذلك في : د. محمد عمارة ، " منهج في التعامل مع المصطلحات " ، بحث غير منشور قدم الى ندوة " قضايا المنهجية في الفكر الاسلامي" ، قسنطينة - الجزائر ٩ - ١٢ سبتمبر ١٩٨٩ نظمها المعهد العالمي للفكر الاسلامي ، وجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الاسلامية - قسنطينة (الجزائر) ، د. عبد الرحمن الطريري ، العقل العربي واعادة التشكيل ، قطر : رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية ، الطبعة الأولى ، شوال ١٤١٣ هـ - أبريل ١٩٩٣ ، ص ص ١١٣ - ١١٧ ، د. سيف الدين عبد الفتاح ، مرجع سابق ، ص ص ١ - ٢٢٠ ، د. علي ليلة " المفاهيم ومشكلة التعريف " ، بحث منشور قدم لندوة "تصميم البحوث في العلوم الاجتماعية " ، مركز البحوث والدراسات السياسية كلية الاقتصاد جامعة القاهرة ، ١٩٩٢ .

الحال الآن - أكثر من نموذج لهذه الدولة التي تجاهر باسلامها، أو ينطق دستورها بهذا الاسلام . فينبغي أن تأتي أية محاولة جديدة وجادة لتنظير بناء هذه الدولة ووظيفتها الحضارية على أسس شرعية ضابطة لنماذجها القائمة في العالم الاسلامي . وعملية الضبط هذه قد تتطلب التقويم أو التكميل أو اعادة البناء أو المراجعة أو ما شاكل ذلك من عمليات التغيير والتجديد والاحلال التي تستبطنها العملية الأم - عملية الضبط - حسب طبيعة كل نموذج وظروفه واستعداده لتقبل التغيير . وهنا مكمن الحرج ما دمنا نبحث عن واقعية التنظير الاسلامي لمفهوم الدولة وحقيقة دورها الخارجي وهو حرج ينبع في بحمله من طبيعة العلاقة المتوقعة بين هذا التنظير وما يحمله من تصور جديد ، وبين نماذج الدولة الاسلامية القائمة ؟ فهل ثمة استعداد لدى القائمين على نماذج الدولة وقادتها لتبني مقولات التصور الجديد بكل متطلباته التي لاتنفصل بحال عن الالتزام الأكبر باعلان الهوية الاسلامية ؟ ثم ما هي البدائل أو المسهلات التي يمكن تقديمها للأخذ به ؟ وما مدى قدرته على الاستجابة لمستجدات النماذج القائمة وما حدود ذلك ؟ وهل لابد من توقع عملية صدام بين التصور والنماذج ومن ثم بين القائمين بالتصور من قيادات فكرية ، والقائمين على النماذج من قيادات سياسية ؟ وماذا عن امكان تجاوز هذا الصدام ؟ أو على الأقل تحجيمه الى درجاته الدنيا ؟ .

إن هذه الأسئلة لا تعدو أن تكون امتدادا للقضية الأم التي لا تزال تكشف عن أحد مظاهر الخلل القديم الحديث في الخبرة الاسلامية ، ونعني بها قضية العلاقة بين السلطة السياسية والفكر السياسي ، وما يكتنفها من توتر وتأزم في كثير من الأحيان [1] ، إلا أن الاجابة عنها - ومن ثم ضرورة تجاوز هذا الخلل وسد فجوته - من الأهمية بمكان، حتى لا تصاب محاولات بناء تصورات مخلصة لاصلاح أوضاع الدولة الاسلامية القائمة وتجديدها بنوع من اليأس أو الاحباط أو القنوط وحتى لا يظل داء الانفصال بين الفكر والحركة وبين ما يقال وما يمارس ضاربا بأوتاده في واقع المسلمين ، إنه بعبارة أخرى داء الازدواجية الذي ما انفك القرآن الكريم يحذر من آثاره

---

(١) انظر مناقشة لهذه العلاقة في : محمد حسين الأمين ، " تجليات أزمة المثقف والسلطة في الواقع العربي والاسلامي " ، المنطلق ، العدد التاسع والتسعون ، شعبان - رمضان ، ١٤١٣ هـ ، ص ص ١٥ - ٢٠ ، محمد حافظ يعقوب ، "المثقف والدولة" ، منبر الحوار ، السنة السابعة ، العددان الثالث والعشرون والرابع والعشرون . شتاء وربيع ١٩٩٢ ، ص ص ١٠٠ - ١١٣ ، د . الحبيب الجنحاني ، " الثقافة العربية المعاصرة ومصير الوطن العربي " ، المستقبل العربي ، السنة الثانية ، العدد العاشر ، نوفمبر ١٩٨٩ ، ص ص ٢٥ - ٣٢ ، وأنظر نماذج لابتلاء الفكر بفعل السلطة في الخبرة الاسلامية أو ردها : د. محمد رجب البيومي ، مواقف تاريخية لعلماء الاسلام ، القاهرة : دار الهلال ، سلسلة كتاب الهلال ، ١٩٨٤ ، وحيد عبد السلام بالي ، صور من ابتلاء العلماء ، الأسكندرية : مكتبة الايمان ، ١٤١٠ هـ عبد العزيز البدري ، الاسلام بين العلماء والحكام ، المدينة المنورة : منشورات المكتبة العلمية ، ١٩٦٦ ، مواضع متفرقة .

الفاسدة ، ويتوعد المتولى له ﴿يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون﴾ (١) .

والصعوبة الخامسة تتعلق بكيفية الفكاك من أسر ضغط الواقع المعاصر لظاهرة الدولة كوحدة أو فاعل رئيسي في علاقات الدول بعضها ببعض ، حال التنظير لنهوضها اسلاميا ، وهو بالأساس واقع الدولة القومية التي بدأت تتمخض حقيقتها منذ القرن السادس عشر الميلادي ، لتفرض منطقها في التعامل ليس على أجواء الحياة السياسية الغربية فحسب ، بل وفي العالم الاسلامي الذي تحول بفعل سيادتها - أيا كانت أسباب هذه السيادة - الى كيانات اقليمية تقبع خلف حدود جغرافية ، طبيعية أو صناعية ، إلا أنها في النهاية مصطنعة.

والأسر المستتر خلف ضغط هذا الواقع القومي له رافدان ، أولهما أن الدولة القومية المعاصرة تواجه تحديات على مستوى بنائها الفكري وبنائها الحركي وتلفظ تحديات كثيرة ، لا يملك أي محلل أو مجتهد لوضع تصور اسلامي معاصر لمفهوم الدولة ، ودورها في التعامل الخارجي أن يسقطها من اعتباره . وكيف يسقط تحديات ، مثل النظرة العلمانية للدين ومكانته من الدولة ، أزمة الأمن القومي ، سيادة منطق الأقليمية، التعامل من منطلق المصلحة القومية ، وان دعت الضرورة الى اتباع مبدأ الغاية تبرر الوسيلة ، عدم التدخل في الشئون الداخلية للدول ، التعامل بالمثل ، الانقلابات العسكرية ، الطائفية واستعلاء منطق الأقليات ، ووراثة السلطة ، وغير ذلك من المدخلات أو المخرجات التي باتت تغلف حركة الدولة القومية المعاصرة. أما الرافد الثاني للأسر بالمعنى السابق فمبعثه أن ثمة ظواهر أينعتها خبرة الواقع الدولي المعاصر للدول القومية الصقت بالحركة الاسلامية الفاعلة في هذه الخبرة ، فبدت وكأنها افراز مباشر وغير مباشر لها وحدها ، رغم أنها - أي الظواهر - تصادم في مجملها قيم النظرة الاسلامية للعالم الخارجي ولغير المسلمين بصفة عامة . ويأتي في مقدمتها ما سبق قوله عن الارهاب الاسلامي والتطرف الاسلامي والعنف الاسلامي والأصولية الاسلامية ، وغير ذلك من ظواهر يأبى المرجفون إلا أن يضعوا المسلمين من خلالها في مقام التهمة والريبة ، بغض النظر عما وراء ذلك من أخطاء فريق من المسلمين وجماعاتهم وتجاوزاتهم المحسوبة على الاسلام والمسلمين كافة، ومغالاة المتهمين - بكسر الهاء والميم - وانتحالهم الباطل وعداوتهم لكل ما يخرج من رحم الاسلام ولو كان صادقا (٢) .

---

(١) سورة الصف ، الآيتان رقم ٢ ، ٣ .

(٢) انظر بعض ملامح هذه الصورة المشوهة في ريتشارد نيكسون ، الفرصة السانحة ، ترجمة أحمد صدقي مراد ، القاهرة: دار الهلال ، ١٩٩٢ ، ص ص ١٣٥ -١٦٢ ، فرانسوا بورجا ، الاسلام السياسي . صوت الجنوب ، ترجمة د.لورين زكري ، القاهرة : دار العالم الثالث ، الطبعة الأولى ، ١٩٩٢ ، ص ص ٢٩ - ١٠٤ . وأنظر أيضا :

- Robin Wright , "Islam , Democracy and the West" , Foreign Affairs , December,1992 ,PP 131-145.

ولئن كانت محاولة الخروج من هذا الضغط المعاصر للدولة القومية برافديه رغم تداعياته وثقل ما يحمله أمرا لا غنى عنه ، فان مفتاح هذه المحاولة يكمن في ضرورة التفرقة بين ثلاث نظرات الى الواقع المعاش واختيار الأولى من بينها حال القيام بأية محاولة جادة لبناء تصور اسلامي لمفهوم الدولة وحركتها الخارجية الأولى نظرة اعتبار الواقع بمعنى الاستئناس به لمعرفه ابعاد خبرته واعمال التصور المناسب لها ، والثانية نظرة تجاوزه بمعنى الاستعلاء عليه ، أو على أحداثه لتساير ماوضع من تصور مسبق سواء وافقها أو لم يوافقها ، والثالثة نظرة تحكيم الواقع بمعنى أن تكون الكلمة الأولى له في الحكم على التصور بالصواب إن تولاه واعتنقه أو بالخطأ إن اعرض عنه وتجاوزه .

وبقدر ما في النظرة الثانية من افراط في عبادة المسبق -أي التصور- الذي ما يلبث أن يصير حقا بلا حقيقة ومثالا بلا محاولة ، وبقدر ما في النظرة الثالثة من افراط في عبادة الممكن - الواقع- الذي ما يلبث أن يهوى في خبط عشواء دون هاد أو مرشد للمسار ، بقدر ما في النظرة الأولى من وسطية الجمع بين المفترض والممكن من خلال الربط بين حق التصور في أن يعتنق منهجه ، وتُعلّى قيمه ، وتلتزم احكامه لأنه لا يقبل إلا أن يكون القائد الموجه والملزم ، وحق الواقع في أن تسمع كلمته ، وتدرس مشاكله وتجاب أسئلته وذلك تحد آخر للفقه السياسي الاسلامي في عملية بناء الدولة الاسلامية ورسم حدود علاقتها مع غيرها من الدول الأخرى ، على تباين مواقع كل منها في خريطة المجتمع الدولي .

وتبقى صعوبة أخيرة تندرج تحت ما يمكن أن نسميه بمشكلة الحد الأدنى من المعرفة اللازم لتحقيق التكامل بين الطابع الاسلامي والطابع السياسي في تناول ظاهرة ما بالبحث أو قضية أو مفهوم ، كي يمكن مع توافره القول بأن اضفاء الصبغة الاسلامية السياسية على هذا التناول ليس مجرد توهم أو اختلاق مظهري . ولكي تتضح الصورة يمكن القول إن اجتهادا في دراسة ظاهرة الدولة الاسلامية كفاعل أساسي في العلاقات الخارجية يفترض الالمام بشقين مهمين من جوانب المعرفة الانسانية شق المعرفة الاسلامية الذي يحقق الوصف الاسلامي فيها ، خاصة المتعلق بالأحكام الشرعية التي تنبني عليها هذه الظاهرة في قيمها وتوجهاتها وأنشطتها واختصاصتها ، وشق المعرفة السياسية الذي يرسخ الوصف السياسي فيهاخاصة المتعلق بالمنظور الخارجي - أو الدولي- الذي يتعامل مع الدولة كظاهرة سياسية دولية لها علاقاتها وتفاعلاتها مع غيرها خارج حدودها .

وقد يكون لباحث في العلوم السياسية - بحكم الدراسة والتحصيل والخبرة أحيانا - حظ مناسب من الشق المعرفي الثاني أو قد تتوافر له آليات استيعابه وادراكه ، بينما قد يكشف واقع حاله عن قصور بالغ في تحصيل القدر المناسب من الشق المعرفي الأول ، فضلا على عجزه أحيانا عن التوصل الى آليات هذا التحصيل مقارنة بالشق الثاني ، تماما مثلما قد ينتاب نفي القصور -

---

- James Walsh , "The Sword of Islam" ,Time , June 15 ,1992 ، PP 18 - 22.

وان اختلفت طبيعته - الباحث في العلوم الشرعية حين يفتقد الالمام بأبجديات المعرفة السياسية الضرورية لمعرفة الجوانب السياسية في قضايا أو مفاهيم أو ظواهر تنطوي على نواح شرعية وأحكام فقهية يتعرض لها بالدراسة والتمحيص ، خاصة اذا كانت هذه المعرفة على درجة بالغة من الأهمية في تسهيل الاحاطة الكاملة بجوانب ما يُدرَس .

وكلا النمطين من النقص مذموم وهو ترجمة صادقة لأحدى آفات البحث العلمي في الدراسات الاسلامية السياسية وذلك حين يكون التخصص الدقيق والأنغلاق عليه حائلين دون الآلمام بالحد الأدنى من المعرفة لتغطية أمور بعينها في هذه الدراسات ، الأمر الذي يفتح أبواب آفات لا حصر لها ، من الرؤية الأحادية التي تقصر عن الألمام الكامل بأطراف القضايا والمفاهيم والظواهر وأبعادها ، والتحيز للشق المعرفي المتحصل والتعصب له يقابله التحيز ضد الشق المعرفي غير المتحصل والتعصب ضده ، وتضييق آفاق البحث العلمي بأبعاده عن خبرة معرفية أو تراث معرفي قد يكون ضروريا تحصيله أو الأستفادة منه ، والنظرة التجزيئية للمعرفة دون محاولة ايجاد قنوات اتصال بين حقولها الصالحة ، الى آخره من الآفات ، التي تفرض - سبيلا إلى وأدها - أهمية التركيز على الروح الجماعية في البحث العلمي وضرورتها بما يحقق عملية التفاعل والتكامل بين التخصصات العلمية ويعود على روح الفريق في العمل ويجعل من مقولة "العلم رحم بين أهله" حقيقة واقعية ملموسة .

المبحث الرابع : فقه الدولة الإسلامية : مفاتيح لتأصيل النظرية العامة للدولة فى المصادر المنزلة :

تكشف المتابعة التحليلية لبعض المصادر التى تم البحث فيها عن مفهوم الدولة وخاصة مصادر تفسير القرآن الكريم ومصادر الحديث والسنة النبوية الصحيحة ، عن بعض المفاتيح أو المداخل المفاهمية المهمة التى على هداها ينبغى النفاذ الى الخطوات الاولى فى عملية تأصيل نظرية عامة للدولة فى القرآن والسنة ومن ثم النفاذ الى محاولة الاحاطة بما يثيره ذلك من قضايا فرعية .

أول هذه المفاتيح هو التنقيب عن مفهوم الدولة ذاته فى القرآن والسنة لمعرفة هل ورد فى سياق نصوص أى منهما أم لا ؟ سواء ذكر مباشرة على هيئته المعروفة - دولة - أو ذكر ما يتعلق بمادته اللغوية - دول - من مشتقات اخرى كالتداول والدولة والمداولة وغير ذلك من مشتقات ، ذلك أنه اذا تيسر من خلال هذا التنقيب ادراك ان ثمة معنى محددا أو معانى محددة لمفهوم الدولة فان الطريق يصبح سهلا لمعرفة من أين نبدأ فى تأصيل نظرية عامة للدولة فى القرآن والسنة وما هى المعانى التى يستنبطها المفهوم ويجب عدم اسقاطها من الاعتبار عند القيام بهذا التأصيل ، والذى لا شك فيه انه ليس أكمل من القرآن والسنة - اذا استقام المنهج - فى الحديث عن المفاهيم وليس ثمة حرج فى الالتزام أو الاقتداء بما ذكراه ، حال ورود لفظ الدولة أو مشتقاته فى نصوصها والا صار الاجتهاد اذا لم يحددا معانى قاطعة للمفهوم أو سكتا عنها امرا لا يقبل النقاش وفق شرائط الاجتهاد وأدواته .

وثاني المفاتيح هو البحث فى دلالات المفاهيم التى تعبر عن درجة أو أخرى من درجات التنظيم السياسى الذى عرفته كيانات بشرية وعقائدية فى مراحل مختلفة من التاريخ الانسانى مثل مفاهيم البلد ، الدار ، القرية ، المدينة ، القوم ، الآل ، بنى كذا ، الى أخر المفاهيم التى قد تستخدم فى المصادر المنزلة كمترادفات أو كتجسيد لمعان مستوحاه من مفهوم الدولة وهذا قد يستدعى متابعة تطور دلالات هذه المفاهيم من خلال النظر فى خبراتها التاريخية على نحو ما فضل علماء التفسير - بمدارسهم المختلفة - وشارحى السنة الصحيحة على اختلاف مذاهبهم لمعرفة طبيعة الممارسات السياسية التى كانت تندرج تحت كل مفهوم منها وما آلت اليه من صلاح أو فساد ، مثلما تحدثت النصوص المنزلة عن البلد الأمين ، ودار الفاسقين ، والقرية الآمنة ، والقرية الظالمة ، قوم نوح ، وآل لوط وبنى اسرائيل وهكذا .

وثالث المفاتيح هو البحث فى مفهوم الأمة - بكل صفاتها - التى ورد ذكرها خاصة فى القرآن الكريم - وبكل معانيها ، على ما سيرد لاحقا ، ذلك أن مثل هذا البحث هو الذى يحدد طبيعة موقع مفهوم الدولة من هذا الكيان الحضارى الشامل - الأمة - الذى ينطلق من الرباط العقيدى ليؤلف بين أبناء الملة الواحدة ، ومن ثم يجيب على عدة تساؤلات : هل يترادف المفهومان بحيث يمكن استخدام أيهما فى التعبير عن الوجود السياسى الإسلامى فى العلاقات الخارجية ؟ أم يتمايزان بحيث نكون أمام تنازع أولوية كل منهما فى تجسيد هذا التعبير ؟ وهل الوحدة العقيدية للامة تستلزم بالضرورة الوحدة الاقليمية للدولة ؟ وما هى العلاقة بين وظائف كل منهما داخليا وخارجيا ؟ وما هى السنن التى تضبط فاعلية كل منهما ؟ وهل تتشابه ؟ واين تختلف هذه السنن ؟ واذا عدنا الى سنن الانبياء فى اطار الممارسات والأفعال أنتهاء بسنة النبى صلى الله عليه وسلم فى تأسيس القاعدة الايمانية ، أيهما أسبق - الدولة أم الأمة - فى البناء والتأسيس وما طبيعة السبق ؟ وهل ثمة ما يؤكد استغناء أحداهما عن الأخرى ؟

تساؤلات عديدة لكنها تكشف فى بعض دلالاتها عن مدى تشابك العلاقة وتداخلها بين المفهومين ، ومدى صعوبة المشاكل المنهاجية فى التعامل معهما وأهمية - بل ضرورة - الرجوع الى القرآن والسنة للخروج من هذه الصعوبة .

ورابع المفاتيح هو متابعة أسماء المدن - أى أسماء الاعلام منها - التى تواتر ذكرها فى بعض النصوص المنزلة مثل مكة ، المدينة ، مصر ، الشام ، والبصرة ، ومعرفة ما نقله المفسرون وشراح الأحاديث عن الممارسات السياسية لهذه المدن ومدى تجسدها فى كيانات سياسية - دول - سواء قبل أن تأتيها دعوة الرسل عليهم الصلاة والسلام أو بعد أن جاءتهم ، انتهاء بالرسول الخاتم صلى الله عليه وسلم ، خاصة أن بعضها - مثل يثرب أو المدينة على سبيل المثال - قد جاء ذكرها مقرونا بالثناء وحسن السيرة والمنزلة عند الله وفى الضمير الإسلامى ، ليس لمكانتها فى احتضان العقيدة خاصة بعد هجرة النبى صلى الله عليه وسلم وصحابته اليها وانما أيضا للممارساتها اليانعه بعد هذا الاحتضان ، كما أن منها - مكة على سبيل المثال - قد جاء ذكرها بالذم وفساد

السيرة قبل الهجرة ، وليس لمكانتها فى اضطهاد دعوة الايمان فحسب بل ولممارساتها التى اضطرت الرسول صلى الله عليه وسلم وصحبه الى الهجرة ، قبل أن يأتى نصر الله واذنه بفتحها ليدخل أهلها فى دين الله فى أفواجا . علينا أن نتذكر أن كثيرا من أحكام فقه التعامل الخارجى المرتبطة مباشرة بدار الاسلام وأقسام أراضيها ، وحكم دخول غير المسلمين فيها قد استنبطها بعض فقهاء المسلمين من ممارسات الخبرة النبوية فى بعض هذه المدن بعد الهجرة كالماوردى فى "الاحكام السلطانية" ، والقاسم أبي عبيد فى " الاموال " .

يكمل ذلك كمفتاح خامس البحث فى النماذج الأصولية المذكورة فى القرآن والسنة والتى تجد سندا لها بعد ذلك فى المصادر التاريخية الموثقة التى تتعرض بصورة أو بأخرى لسير الأمم والممالك والدول التى تبوأت فى حقب التطور السياسى الانسانى منازل متميزة ، سواء النماذج الصالحة أو النماذج الفاسدة ، والبحث هنا يتسع ليشمل كيف أقيمت هذه النماذج وكيف بنيت سيرتها ، وأسس ذلك كله وكيف دالت عليها سنن الله فى اصلاح المصلحين وحفظهم ، وافساد المفسدين ، واهلاكهم ، من الدول والبلاد والعباد ، علاوة على العلاقات الخارجية التى ربطت بين هذه النماذج وغيرها من نماذج عاصرتها فى تطورها الحضارى وأشكالها ومآلها ، ونماذج بنى اسرائيل ، وفرعون ، وبلقيس ، وذى القرنين ، وأصحاب الأخدود ، ويأجوج ومأجوج ، ناهيك عن عاد ، وثمود ، ومدين ، وآل لوط ، وآل ابراهيم - اذا ما أخذ فى الاعتبار التتابع التاريخى لها - وغيرهم ما هى الا بعض الأمثلة سواء لمن كانوا فى الصدارة ، أو من كانوا بالمقابل فى مقام الاستضعاف فمضت فيهم سنة الله فى الخلق والكون والحياة بالحق والعدل ، حسب ما قدم كل نموذج من خير أو شر .

أما المفتاح السادس فهو متابعة ما ذكر فى القرآن والسنة عن هجرة النبى صلى الله عليه وسلم من مكة الى المدينة ، وهى الحدث الذى يمثل - على ما سيرد - فى عمر الدولة الإسلامية النواة والبداية لتأسيس أول دولة مبنية على هدى الإسلام وقيمه فى ظل قيادة أوحى اليها من رب العالمين ، كما يمثل من ناحية أخرى أول اختبار حقيقى لأسلوب استجابة المسلمين لمقتضيات واقعهم ، أو بعبارة أخرى لقد كانت الهجرة اختبارا حقيقيا لتحويل الاستخلاف والتمكين بعد سنين الاستضعاف فى مكة الى شهود حضارى يفيض ليس على الأمة التى وحدتها حركة الهجرة، وضربت المثل فى أسلوب المؤاخاة والتعاون فيما بين أبنائها - مهاجرين وأنصار - فقط ، بل ويفيض على الشعوب والأمم الأخرى التى ظلت حينا من الدهر - حول شبه الجزيرة العربية - ترزخ من وطاة استبداد الحكم وجبروته ابان سيادة الامبراطوريتين الرومانية والفارسية .

وثمة مفتاح سابع وهو امكان العودة الى المفاهيم التى تقترب بدرجة أو أخرى من مفهوم الدولة ومستلزماتها وواجباتها مثل مفاهيم الحكم والحاكمية ، والملك ، والسلطان ، وولاية الأمر، والخلافة ، والامامة ، والامارة ، والسيادة ، والولاية ، ذلك أن قائمة تضم هذه المفاهيم واشباهها تقدم مادة استرشادية للاجابة على تساؤلات ثلاثة ، أولها هل استخدمت هذه المفاهيم أو بعضها

أو وظفت أو شرحت من لدن المفسرين وشارحى السنة الصحيحة على أنها مرادفة لمفهوم الدولة أو على الأقل ترتبط به بروابط وشيجة - ضعيفة أو قوية - وما أبعاد ذلك ؟ والثانى هل استلزم التجسيد الواقعى لهذه المفاهيم وجود الكيان السياسى التى تمارس من خلاله ؟ وهل مفهوم الدولة هو المفهوم الوحيد أو الأساسى الذى احتضن هذا الوجود ؟ أم أن هناك مفاهيم أخرى ذات دلالات سياسية تولت هذه الوظيفة كالعائلة والقبيلة والقرية وما شاكلها . والثالث هل تم تأويل هذه المفاهيم على أنها تتحدث عن أشكال من التنظيم السياسى الذى اختلفت تطبيقاته حسب السياق الحضارى الذى ظهرت فيه هذه الأشكال واستنبطت بالتالى أنماطا متعددة للسلطة التى تعد فى التحليل السياسى أحد مكونات الدولة وأحد ركائزها المادية بالأضافة الى الركائز الأخرى غير المادية ؟

أما المفتاح الثامن فيتعلق بالنظر الى المفاهيم ذات الدلالات الانمائية التى تدخل ضمن الواجبات الحضارية للأمة الاسلامية ولا تقف عند حد الانماء الاقتصادى أو المادى فحسب من قبيل مفاهيم الاستخلاف والتمكين واعمار الأرض والتسخير والاسكان والاصلاح ، ومعرفة الأبعاد السياسية لهذه المفاهيم وكذا المبادئ المؤسسية التى انبنت عليها والمؤسسات التطبيقية التى تمخضت عنها ، وجمهور المكلفين بتلقى خطابها - خاصة التى تأخذ صيغة الأمر اللازم أو الاخبار الصادق - والقيم التى تنضبط بها ، ويسعى المكلفون الى اعتبارها ، وشروط اعمالها ، وشروط ابطالها وتعطيلها ، وسنن كل ذلك ، وهو ما يساعد بدوره فى الاجابة على تساؤل مهم وهو هل هناك نماذج لدول اعتنقت الايمان بمقتضيات المفاهيم الانمائيه وفق مقاصدها الشرعية ؟ وهل هناك بالمقابل نماذج وقفت منها موقف التجاهل أو الاعراض أو الاتيان بها على غير ما تقتضى وتقضى به هذه المقاصد ؟

والمفتاح التاسع هو الرجوع الى المفاهيم التى تثار بصدد حديث الأصول المنزلة عن التعامل مع غير المسلمين من أصحاب الملل الأخرى مثل مفاهيم الجزية ، الذمة ، العهد ، الميثاق ، الامان، الاجارة ، الولاء ، البراءة ، التحالف ، الحرب ، الهدنة ، القتال ، وهذه المفاهيم واشبهها تفترض وجود طرفين أحدهما مسلم والاخر غير مسلم ، تنظيم درجة أو أخرى من العلاقة بينهما سواء قبل الطرف الثانى أن تشمله سيادة راية الاسلام سيادة أبدية بموجب عقد الذمة ومن ثم أن يعامل معاملة أهل الكتاب بما لهم من حقوق وما عليهم من واجبات ، أو قبل سيادتها المؤقته بموجب عقد الأمان فيعامل معاملة المستأمن على نحو ما فصل الفقهاء ، أو أظهر من المواقف غير ذلك مما قد يستدعى أساليب أخرى من هدنة أو قتال حسب مجريات تلك المواقف ومدى تهديدها لأمن المسلمين .

وليس من المتصور أن تصدر الممارسات الشرعية من قبل الطرف المسلم تجاه الطرف الآخر - بقطع النظر عن طبيعتها سلما أو قتالا أو هدنة - الا من خلال نظام اسلامى تستعلى فيه سلطة

سياسية ذات واجبات حضارية داخلية وخارجية ، مادتها - أى الواجبات - المسلم وغير المسلم وان اختلفت النظرة الى كليهما ، وما ترتبه من أعباء القيام بهذه الواجبات .

والمفتاح العاشر يختص بتفسير بعض الأحاديث النبوية التى تحدثت عن تطورات سياسية ثلاثة رئيسية أخبر النبى صلى الله عليه وسلم عنها فى معرض كلامه عن مآل أمر المسلمين معه وبعده، وهى النبوة ، والخلافة ، والملك بأشكاله كافة ، الملك والرحمة ، والملك العضوض ، والملك الجبرى. ذلك أن مصداقية هذه الأحاديث بصحة نسبتها الى الرسول صلى الله عليه وسلم متنا وسندا تمهد السبيل الى مقارنة ما جاء بها من أحكام وقواعد شرعية شرحها كبار الفقهاء وعلماء الحديث بما شهده الواقع الإسلامى من تتابع نموذج الدولة فى الخبرة السياسية الإسلامية، ابتداء بدولة النبوة فى عصر النبوة ثم دولة الخلافة فى عصر الخلفاء الراشدين الأربعة ، ثم دولة الملك منذ عصر معاوية بن أبى سفيان ، وفى ذلك كله امكان الاجابة على تساؤلين مهمين ، أحدهما يتعلق بمدى ضيق الفجوة واتساعها بين مثاليات هذه النماذج كما تحدثت عنها الاحاديث النبوية وكما تمخضت فى الواقع السياسى الإسلامى . والثانى يرتبط بطبيعة تفسير وجود هذه النماذج فى ذلك الواقع ، على معنى هل ما رجى من تطورات صاحبت دول النبوة ، والخلافة الراشدة ، والملك ، ومن ثم ما يتلوها من دول هو من قبيل القدر المقدور أو الحتمية القدرية التى لا دائرة للفعل البشرى فى تعديلها أو تغييرها ؟ أم هو من قبيل تطبيق سنن الله فى استخلاف الدول وتعاقبها مكانا ومكانة ، رغم بعد الشقة الزمنية بينها ، بحيث يمكن بموجب هذه السنن - اذا ما توافرت ظروف كل تطور وشرائطه - أن يتكرر حدوث تلك النماذج ، حاشا نموذج النبوة لانتهاء نزول الوحى وانتهاء ارسال الرسل والانبياء بالنبى الخاتم محمد صلى الله عليه وسلم ؟

والمفتاح الحادى عشر ويتكون من شقين مفاهيميين ، شق خاص بالنظر فى النصوص المنزلة لمعرفة المفاهيم التى تستبطن فى جوهرها قيما فاضلة كالاصلاح والقصد ، والعدل ، والايمان ، والرحمة ، والعفو ، والتواضع ، والعزة ، والمساواة ، والحرية ، وغيرها من فاضل القيم فالرجوع إلى هذه المفاهيم وتلمس وجهة خطاب الحض عليها والالتزام بها سيكشف عن أفراد وجماعات انيط بها التعانق مع الوظيفة العقيدية الايمانية وما تستتبعه من واجبات أخرى ، ومن بينها بالطبع جماعات تشكلت فى كيانات سياسية ، قد يكون من بينها الدول وان لم تأخذ اسمها وتتسمى به. والشق الثانى يرتبط بما تحدثت عنه النصوص المنزلة بشأن عواقب التمسك بفاضل القيم من ظهور وغلبه وأمن وتمكين ، وغير ذلك من صلاح الأحوال فى الدنيا والآخرة ، فالرجوع إلى المفاهيم التى استنبطت ذلك سيكشف كذلك عن أفراد وجماعات ، نالت حظا أو أخر من هذا الصلاح ومن بينها كيانات سياسية قد يكون من بينها أيضا الدول وإن لم تتسم باسمها ، وفق سنة الله

فى قوله تعالى ﴿ والبلد الطيب يخرج نباته باذن ربه والذى خبث لا يخرج الا نكدا كذلك نصرف الآيات لقوم يشكرون ﴾ [1] .

والمفتاح الثانى عشر – وهو يقابل المفتاح السابق – يتكون بدوره من شقين مفاهيمين ، أحدهما خاص بدراسة المفاهيم التى ترادف مضادات القيم كالفساد والترف ، والظلم ، والكفر ، والطغيان ، والجبروت ، والاستكبار ، والبغى ، والاستطالة ، وغيرها من مضادات القيم . فدراسة هذه المفاهيم ومعرفة وجهة خطاب التحذير منها ، ونماذج القرآن والسنة للذين سقطوا فيها قد يكشف عن أفراد وجماعات حادت عن الوظيفة العقيدية الايمانية وما تستلزمه من واجبات أخرى، ومن بينها بالطبع جماعات تشكلت فى كيانات سياسية قد يكون من بينها كما سبق القول الدول ، وان لم تأخذ اسمها . أما الشق الثانى فيرتبط بما حكته بعض النصوص المنزلة بشأن عواقب التفريط فى القيم والتمسك بمضاداتها من مصائب وانتكاسات وهزائم وخوف واهلاك اما بالاغراق أو بالرجفة أو بالصيحة أو بالخسف ، أو بغير ذلك . ومن يمعن النظر فى الآيات القرانية خاصة – يدرك أن هذه الأدواء أصابت ضمن ما أصابت – غير الأفراد – عروشا ونظما ودولا ، وان لم تتسم باسم الدول ، وفق سنته تعالى فى قوله ﴿ فكلا أخذنا بذنبه ﴾ .

والمفتاح الثالث عشر هو حديث المصادر المنزلة عن الدين والسياسة والاطلاع على شروح العلماء والفقهاء ، وخاصة ما ذكره المفسرون وفقهاء السياسة الشرعية عن طبيعة العلاقة بينهما ، فمثل هذا المسلك يجعلنا نتثبت من أمرين بدهيين فى التنظير العام لمفهوم الدولة فى الرؤية الإسلامية، أولهما بدهية ترادف الدين والسياسة ، حيث تصير السياسة دينا ، ويصير الدين سياسة ليكون جماع أمر السياسة القيام على أمر الأمة الإسلامية بما يصلح شأنها فى دينها ودنياها وفق منهج الإسلام القويم على ما فصل فقهاء السياسة الشرعية من تعريفات . والثانى بدهية أن هذا الواجب الاصلاحى يستلزم اطارا نظاميا يتقدمه ما ذكرته النصوص المنزلة عن الوازع أو الامام أو السلطان الذى يعد بمثابة الواجهة التالية للعقيدة فى تأسيس الدولة الإسلامية ، وهو ما انطلق من خلاله الفقهاء والمفكرون المسلمون على اختلاف اتجاهاتهم وآرائهم لتأصيل أسس نشأة الدولة ومدى ضرورتها فى الرؤية الإسلامية .

أما المفتاح الأخير فيتضمن النظر فى تعليقات الفقهاء المحدثين على بعض الآيات القرآنية والآحاديث النبوية الصحيحة ذات المضامين السياسية واجتهادات بعض العلماء المعاصرين فى استخراج بعض أحكام النصوص المنزلة المتعلقة بظاهرة الدولة والذين يشكلون استمرارا حضاريا لاجتهادات الأقدمين من علماء السلف فى بيان ركائز الدولة واختصاصاتها وحقوق الراعى والرعية وواجباتها فيها ، كما يعبرون عن نظرة تجديدية فى فهم النصوص وفهم الواقع المعاش على مقتضاها ، اذ يجتهدون بغية امكان تحديد الملامح العامة للدولة الإسلامية ، بعيدا عن الشعور

---

(١) سورة الأعراف ، الآية ٥٨

بالهزيمة ، أو الانسحاق فى حضارات الاخرين وبرؤية منهاجية من موقع الأصالة المتجددة ، وليس من موقع الفكر الدفاعى الذى قد يسوقها إلى لى أعناق النصوص لاثبات أن ثمة دولة إسلامية ما فتئت النصوص تتحدث عنها دون اغفال أو أهمال وأن مكوناتها هى نفس مكونات الدولة القومية الحديثة ، وهنا تبدو أهمية النظر فى أجتهادات بعض نعمئ المعاصرين سواء الذين سبقوا فى ذلك ، أو الذين لا يزالون يقدمون عطاءهم فى مجالات التنظير الإسلامى السياسى ، رغم التحديات الكثيرة التى يواجهها .

المبحث الخامس : فقه الدولة الاسلامية : الضوابط المنهاجية والافتراضات والتقسيم :

ثمة حدود منهاجية كان الوقوف عندها هو الرائد في صياغة ما نحن بصدده من عرض موضوع هذه الدراسة ، ويأتي في مقدمتها :

١ - انزال اللغة العربية منزلها من الصياغة والتحليل والبحث في أصول المعاني التي يستبطنها مفهوم الدولة ، ومعرفة المدى الذي يمكن أن تلتقي من خلاله هذه المعاني مع معاني المفاهيم المرتبطة بصورة مباشرة بمفهوم الدولة خاصة مفهوم البلد، ومفهوم الدار ، وأهمية الرجوع الى المصادر اللغوية لا تعني بحال تكريس العقلية المعجمية التي تأسر نفسها في اطار تقليد ما أوردته المعاجم اللغوية من تصنيفات للمعاني ، دون استنباط ما بينها من علاقات ، أو اكتشاف ما حدث لها من تطورات أو الانزواء بها بعيدا عن بقية الدلالات خاصة السياسية بقدر ما تعني تصفية المفهوم مما لحق به من بعض شوائب التأويلات الخاطئة ومفاسد التلبيسات غير المبررة بمفاهيم أخرى ، وهو ما لا يمكن تحقيقه بحال إلا بالعودة به أولا الى أصوله واللغة العربية هي مادة هذه الأصول ، ثم ما قيمة أية صياغة اسلامية للمفاهيم السياسية - بما فيها مفهوم الدولة - اذ تركن الى القرآن والسنة بالأساس؛ دون الاقتراب منهما أو ورود مواردهما بأبجدية لغوية صحيحة هي من أسلم الأبواب الى الدخول اليهما وقد أمرنا أن نأتي البيوت من مظانها الصحيحة، لقوله تعالى ﴿وأتوا البيوت من أبوابها ... ﴾[1] .

٢ -رفض الخضوع للتوصيفات المسبقة للدولة الاسلامية وترك منطق التحليل ليقول كلمته في مدى الأهمية المنهاجية لخلع أو عدم خلع أية تصنيفات عليها ، ذلك أن الالحاح أو الدأب على إلباسها أثواب الثيوقراطية تارة والجمهورية تارة أخرى ، والديموقراطية تارة ثالثة وهكذا في بقية أوصاف مثل الاشتراكية، العلمانية المدنية ، الدينية الى أخره لن يخرج إلا مسخا مشوها لحقيقة هذه الدولة ان باطلاق الأحكام المسبقة عليها قبل معرفة ماتقوله الأصول المنزهة - قرآنا وسنة - مباشرة حال النص على ذلك ، أو بالاجتهاد فى فهم نصوصها ، والحكم المسبق بطبعه من مفسدات استقامة المنهج لأنه يغلق طريق التوصل الى الحقائق ان بارتضاء الدخول في جدل الاسم حيث الأهتمام بالمظهر أو الشكل دون النظر الى المسمى حيث الأهتمام بالجوهر والحقيقة مناط

---

(١) سورة البقرة / الآية رقم ١٨٩.

الصاق الوصف الاسلامي بهذه الدولة أو بفعل قسرها لأجل الخضوع لاسقاطات اصطلاحية معاصرة بينها وبين مفهوم الدولة الاسلامية على ما سنرى - هوة كبيرة في الدلالات والتأسيس والأدوات، والقيم الضابطة.

٣ - النأي بالتحليل عن تفاصيل المنهج الدستوري الوصفي في تناول مفهوم الدولة الذي يحفل في جوهره بالوقوف عند القواعد القانونية التي تنظم عملها ، والاجراءات الشكلية التي تتأسس من خلالها هياكلها ومؤسساتها وسلطاتها ، وما ذكره الفقه الدستوري عن وظائفها وأركانها ، إلا بالقدر الذي يخدم النظرة الى الدولة كفاعل أساسي في علاقة المسلمين بغيرهم . ولفظة فاعل هنا لها مدلولاتها في التركيز على الفعل والحركة والسلوك والممارسة والعمل ، أكثر من التعويل على الوصف والشكل والهيكل ، وان لم يستغن التحليل عن أي من ثلاثتها . من هنا يمكن القول إن الرجوع الى بعض ما صنفه فقهاء الأحكام الشرعية بخصوص موضوع الدراسة ، لا يشكل ارتدادا الى النهج الوصفي الشكلي ، ذلك أن أحكام التعامل الخارجي في الاسلام ان عادت في التأسيس الى الأصول المنزلة ، فهي راجعة في التفصيل والتفريع الى الفقه الاسلامي ، ومفهوم الدولة ، وان لم يصرح به لفظا أحيانا ، من المفاهيم التي تتميز بقدر كبير من هذا التفصيل وذلك التفريع في الموضوعات والقضايا ، ومن سلامة المنهج العودة الى هذا الفقه ، ومراجعته ان لزم الأمر ، وإلا كانت البداية من فراغ ، وأنى لباحث مبتدىء أن يتصدى لموضوع شائك ، دون النظر فيما قدمه السابقون الأكثر علما واجتهادا .

٤ - الأخذ في الأعتبار أن الحديث في موضوع هذا الدراسة تظل قيمته مرتبطة بما يقدم من اجتهادات في نواح متعددة على معنى أن تأصيل موقع الدولة الاسلامية من التعامل الخارجي ، ما هو إلا لبنة ضمن سلسلة من أربع لبنات ، تتساند كلها في اجلاء الغموض حول طبيعة موقف الاسلام من هذا التعامل ، أما اللبنات الثلاث الأخرى ، فاحداها تختص ببيان القيم العامة التي تؤسس منهجه وتضبط قواعد حركته ، والثانية تتعلق بتفصيل مجرياته حال استتباب السلم المؤقت أو المؤبد في علاقة الدولة الاسلامية بغيرها ، والثالثة ترتبط بتحليل مساره حال نشوب القتال بين الدولة الاسلامية وغيرها ، أربع لبنات متماسكه لا تستغني احداها عن الأخريات ، ولا يعول على احداها في النظر الى العلاقات الخارجية للدولة الاسلامية دون استدعاء بقية اللبنات . واذا كان التقسيم وتوزيع الأدوار قد فرض نوعا من الفصام في تحليل أبعاد كل منها بمعزل عن الأخرى ، إلا أن ذلك لا يشكك مطلقا في طبيعة العلاقه الراسخة بينها جميعا على النحو السابق .

٥ - إدراك أن الاطار التاريخي -مناط الرجوع الى الخبرة السياسية - في تحليل هذه الدراسة يقف عند تجربتي عصري النبوة والخلافة الراشدة ، لما قد استقر عليه الرأي من ضرورة اخراج هذه الفترة من سياق رصد تطور حركة علاقات المسلمين الخارجية بغيرهم ، في التاريخ الاسلامي القديم والمعاصر -موضع التناول في الجزء الثاني من مشروع بحث العلاقات الخارجية في الاسلام- والحاقها بحديث الأصول المنزلة عن هذه العلاقة . واستند ذلك الى اعتبار ما لهاتين

التجربتين من مكانة الريادة على غيرهما من تجارب لاحقة في الخبرة السياسية الاسلامية ، في الاقتراب المباشر من القرآن والسنة ، والالتزام الديني بمقتضاهما ، واستحقاق سيرتهما أن تكون سنة واجبة الأتباع على كل مسلم ، وان اختلفتا في الأسبقية والأولوية ومقتضى التعبد – حيث تسبق خبرة النبوة بالقطع – فضلا على جدارة حركتهما في أن ... نا نموذجين واقعيين يقتدى بهما ، لتعبيرهما الصادق عن المنهج الموحى به ، نقول أن هذا الاطار التاريخي حين يقتضي الوقوف عند تلك الفترة لايعنى غض الطرف عن الاستفادة بالخبرة السياسية التالية لها ، على تنوع مصادرها التاريخية والفكرية وتعدد روافدها الثقافية ، لكن شرط عدم الغفلة أو نسيان العلاقة بين المقيس –خبرة مابعد عصر الخلافة الراشدة ، والمقيس عليه خبرة عصرى النبوة وهذه الخلافة– .

٦ – ان انطلاق التحليل من بديهة النظر الى الدولة الاسلامية كأحد مقتضيات الاستخلاف الإلهي للبشر في الأرض ، والتمكين لهم فيها ، ووراثتها واعمارها ، بالعمل الصالح وفق شرائط كل ذلك وسننه ، لايعني أنه –أي التحليل– سيصير مرادفا للتنظير الفقهي لموضوع الخلافة ، أو امامة المسلمين ، وما كان موضوع الدراسة ليتحاشى السقوط في فلك الدراسة الهيكلية الدستورية ليقع فيه من حيث تحري النأى عنه ، ذلك أن فقه الخلافة بكل تعريفاتها الفقهية لا يعدو أن يكون فقها – في أغلبه – لشكل أو آخر من أشكال ممارسة السلطة في الدولة الاسلامية في حراسة الدين ، وسياسة الدنيا به . والسلطة بممارستها ان كانت من أساسيات بناء نظرية الدولة في فقهها الداخلي والخارجي ، فهي لا تنهض وحدها لتجسد الكيان الحقيقي لوجود الدولة، وذلك مقام التفصيل اللاحق عن اختصاصات الدولة الاسلامية في التعامل الخارجي.

غير أن التنويه السابق لا يعني بحال عدم التطرق الى بعض ما صنف في الخلافة ، فمن البدهي أن ترجع الدراسة الى بعض تصنيفات الفقهاء فيها ، نظرا لارتباطها المباشر بموضوع الدولة ، وتعلق مفهومها تماما –كمفهوم الخلافة– بمفهوم السياسة الشرعية من حيث يفرض على القائمين بواجبات كل منهما القيام على أمر المسلمين بما يصلح دينهم ودنياهم ، لكن حتى في هذه الحالة من الربط ، سيظل التحليل محكوما بالنظر الى الدولة من خلال فقه التعامل الخارجي ، وليس من خلال فقه التعامل الداخلي الدستوري المحدود والوصفي .

٧ – لقد أضحى الحديث عن ضرورة تنويع مصادر تأصيل المفاهيم تأصيلا اسلاميا من بدهيات المنهج المستقيم ، ومن المعروف لدى الكثيرين أن ثمة اعتبارات تتدخل في ذلك منها طبيعة المفهوم موضع الدراسة ، ومنهج تناوله ، والأطار البيئي والزماني والمكاني له – والافتراضات التى تحاول فك رموز مشكلة البحث فيه ، والمنظور أو الحقل المعرفي الذي يوظف من خلاله المنهج ، والخبرة السابقة في معرفة أنواع المصادر وأولويات الرجوع اليها ، ومدى توافرها من عدمه ، الى آخره من عوامل أخرى . ومفهوم الدولة لا يخرج على هذا الأمر البدهي ، اذ اعتمد على مصادر تراثية وأخرى غير تراثيه ، على اختلاف أنواع كلا النمطين من المصادر.

وقد تكاملت عدة أدوات منهاجية في هذه الدراسة لتحقيق الاستفادة الممكنة من تنويع المصادر ويأتي في مقدمتها المقارنة المنهاجية خاصة في شقها الداخلي المعنى بدراسة أوجه التشابه وأوجه الأختلاف في نطاق الأصول الحضارية الاسلامية فكرا وممارسة ونظما ، سواء وقعت المقارنة بين مفاهيم أو ظواهر أو تطورات أو قضايا ويبرز ذلك أكثر ما يبرز في مجال عرض الآراء والأجتهادات الفقهية المختلفة ، وهناك ثانيا قواعد المنهج التاريخي التي وظفت في قراءة كثير من الوقائع السياسية، وتحليلها في اطار بيئتها الحضارية وقد تحددت زمانيا ومكانيا بعصري النبوة والخلافة الراشدة ، دون اغراق في التفصيلات أو سرد للأحداث أو وصف للوقائع، يكمل ذلك منهجية قراءة النصوص والوثائق السياسية برافديها من القراءة المباشرة التي تعتمد على ما تنطق به النصوص من معاني لأول وهلة دون مزيد من اعمال الفكر أو النظر العميقين والقراءة غير المباشرة التي ترتكز على بذل الجهد لاستنطاق ما لم تقله النصوص من تلقاء نفسها ، وان كان لا يبعد عن طياتها ، وتحتمله ، ويلحق بما سبق محاولة توظيف بعض المداخل المنهاجية التي اجتهد في صياغتها بعض الباحثين في دراسات سياسية اسلامية مثل مدخل التجديد السياسي والمصلحة الشرعية ، والأمن ، والوظيفة العقيدية ، وكذلك هناك مجال للاستفادة ببعض مقولات المنهج في علم أصول الفقه خاصة في مجال تحليله لبعض القواعد الشرعية العامة ، التي تحدد نطاق الحركة ومجالها للفعل الحضاري المسلم ، كذا مجال تفصيله للمقاصد العامة للشريعة وأخيرا فلم تبعد الدراسة عن النظر فى بعض المداخل المنهاجية التى تعرضت لمفهوم الدولة فى الفقه المعاصر للعلاقات الخارجية والاستفادة منها فى نواح شتى كما سيرد لاحقا.

وتنطلق هذه الدراسة من مقولات ثلاث ، أولاها أن الأصول المنزلة والخبرة الاسلامية لعصري النبوة والخلافة الراشده يقدمان اسهاما منهاجيا في صياغة مفهوم الدولة كوحدة للعلاقات الخارجية صياغة اسلامية ، وأن الأمر في ذلك يتوقف على مدى استقامة المنهج في الصياغة ، وفي تحديد مصادرهما ، وكيفية بناء المفهوم من خلالهما ، الثانية أن هناك علاقة بين فاعلية الدولة الاسلامية كوحدة للعلاقات الخارجية وبين توفيقها في أداء واجبها في الشهود الايماني بفروعه المتعددة ، بحيث يمكن القول إن هذه الفاعلية تتوقف الى حد كبير على ذلك التوفيق سلبا وايجابا ، أما الثالثة فهى أن للدولة الاسلامية اختصاصات تقترب في تعدادها وبعض مضمونها من اختصاصات الدولة المعاصره ، وأن الصفة الاسلامية لهذه الدولة تمنحها تميزا في اختصاصاتها عن غيرها الى حد كبير .

وقد حاولنا من خلال الضوابط المنهاجية السابقة ، وفي إطار ما ورد في المقدمة المنهاجية من عناصر تتعلق بأهمية الدراسة ، ومجالها المنهاجي، وضرورتها الى آخره ، تقسيم الدراسة بشكل يوفر لها الترابط والتكامل ويجعل من اليسير اختبار صحة الفروض السابقه ، واعتمد التقسيم على محاور أربعة ، كل منها شغل فصلا مستقلا بذاته ، وان تكامل مع بقية المحاور ، المحور الأول يدور حول التعريف بالدولة الاسلامية كوحدة للعلاقات الخارجية في الاسلام ، ملقيا الضوء على

مفاتيح هذا التعريف وأبعاده المختلفة في الأصول المنزلة ، ودلالاته السياسية ، والمحور الثاني يقترب من الأسس التي تجعل من الحركة الخارجية لهذه الدولة ضرورة إيمانية وحضارية والملامح العامة لهذه الحركة وسماتها أما المحور الثالث فيهتم بمعالجة التطورات السياسية التي مرت بها الحركة الخارجية للدولة الاسلامية في تعاملها مع غيرها ، في الخبرة السياسية – موضع الدراسة ونطاقها الزمني – مع التركيز على ملامح كل تطور من هذه التطورات الأربعة ، وما يمكن أن يستوقف الناظر اليها من ملاحظات عامة عليها جميعا، وفي المحور الرابع كان الاهتمام بالتعامل مع الاختصاصات المختلفة للدولة الاسلامية كوحدة للعلاقات الخارجية ، من منطلق أن ما تأسس عليه هذه الدولة من قواعد وأركان ، يفرض عليها القيام باختصاصات هي زاد حركتها السياسيه ووقودها ، سواء كانت حركة داخلية أو خارجية ، من أجل القيام بالملقى عليها من مهام ، وأداء ما عليها من تبعات قبل العالمين.

وقد ألحقت بهذه المحاور الأربعة خاتمة وتتمة لأهم ما خلصت اليه الدراسة وما تثيره من قضايا واجبة التناول حتى تكتمل الصورة العامة لحركة الدولة الاسلامية في التعامل الخارجي فكرا وحركة ، رغم ما استجد من تحديات أو مشكلات منهاجية وعملية في واقع كثير من بلدان العالم الاسلامي.

الفصل الثانى

دلالات مفهوم الدولة وسند حركتها الخارجية
فى الإسلام

الفصل الثانى

دلالات مفهوم الدولة وسند حركتها الخارجية في الإسلام

تمهيد :

كثيرة هى تلك الدراسات التى تصدت لمفهوم الدولة بالتحليل والدراسة، وكثيرة هى مناهج العلماء والباحثين فى ذلك التحليل وتلك الدراسة ، وكثيرة هى الاجتهادات التى حاولت الاحاطة بأهم جوانب مفهومها ، ورغم ذلك لا تزال المصنفات تترى تقدم رؤى كثيرة، بعضها تكرار لما سبق أن صنف في مفهوم الدولة، وبعضها مستجد نسبيا ، وكلا النمطين من المصنفات يؤكد الحقيقة المستبطنة فى هذا المفهوم ، حقيقة كونه مفهوما سياسيا يأتى ضمن المفاهيم التى لم يسقط اهتمام الدارسين بها - ويبدو أنه لن يسقط - وإن تقادم الزمان بينهم ، أو اتسعت بينهم فوارق الثقافات ، والمناهج والاقترابات والمقاصد حال نظرهم الى المفهوم والمتضمن فيه والداخل فى سياقه من معانى وأبعاد وعناصر وظواهر، وأيضا من علامات استفهام وتساؤلات.

ولو أن سائلاً سأل عن أسباب هذه المكانة المهمة التى احتلها المفهوم - بقطع النظر عن المنظور المستخدم فى الاقتراب منه - لوجد اجابات شتى وتفسيرات متعددة .

فالبعض قد يرى أن فى قمة ما يجعل الدولة شغلا شاغلا لحقول المعرفة بأقسامها المختلفة ما سبق به الفكر السياسى بروافده المتعددة - قديمة وحديثة - من أن الدولة انما هى امتداد طبيعى و فطرى للحقيقة الاجتاعية فى الطبيعة الانسانية التى تتأبى على أن يعيش أبناء المجتمع الواحد بمعزل عن بعضهم، أو أن يتخلوا حال اجتماعهم هذا عن سلطة سياسية عليا، هى ثالث مكونات الدولة كظاهرة سياسية ، بالا ضافة الى الوعاء البشرى محتوى الاجتماع الانسانى ، والوعاء الاقليمى مستقر هذا الاجتماع .

والبعض قد يرى أن من الأسباب فى الاهتمام بدراسة الدولة أن المتضمن فيها لايعدو أن يكون قاسما مشتركا بين أكثر من حقل معرفى بصفة عامة ، وأكثر من حقل من حقول المعرفة السياسية خاصة ، فعلى المستوى الاول -العام- نجد أن علوما مثل علوم الاجتماع و الاقتصاد ، والجغرافيا - على سبيل المثال - لم تقف من الدولة موقف اللامبالاة ، أو عدم الاكتراث بل ادخلها علماؤها - رغم اختلاف تخصصاتهم - فى بؤرة اشغالاتهم , وربما فرض المفهوم نفسه عليهم لما فيه من جوانب تأبى الا ان تكون فى القلب من أولوياتهم ، وعلى المستوى الثانى - الخاص- نجد أن حقولا مثل حقول الفكر السياسى ، والنظرية السياسية ، والعلاقات الدولية ، والقانون الدولى ، والنظم السياسية ، والاجتماع السياسى - على سبيل المثال - أيضا تدخل

الدولة ضمن منظوماتها المفاهيمية ، وان اختلفت مناظير كـل حقـل فـي ذلـك ، تبعـا لاختـلاف تخصصه و مضمون مفرداته .

والبعض الثالث قد يـرى أن الدولـة مـا نـالت مكانتهـا المميزة فى اهتمامـات البـاحثين ذوى التخصصات المختلفة إلا لأنها الاطار السياسى العام ، والأكبر والأشمل فى التعبـير عـن المجتمعـات السياسية ، وما يتفاعل داخلها من قوى وجماعات ومؤسسات، ولأنها كذلك الضابط الأقـوى - بحكم مالها من سلطة قوية وسيادة عاليا - للحركة السياسية الناتجة عن العلاقة بين طرفـى الوجـود السياسى ـ الحاكم والمحكوم - فيها - أى هذه المجتمعات - فى أكثر من بقعة من بقاع العالم .

وقد يذهب البعض الرابع مذهبا آخر فى تفسـير الاهتمـام العلمـى و العملى بالدولـة مفهومـا وظاهرة، مفاده الى أن واقعها المعـاش يفـرض نفسـه ليـس علـى تعـاملات افـراد المجتمـع السياسـى الواحد ، وتفاعلاتهم فى تصريف أمور معايشهم اليومية ، وتدبير أحوالهم ، وتقسيم مناشـطهم، وتوزيعها فيما بينهم ، بل ويفـرض نفسـه أيضـا علـى تعـاملات المجتمعـات السياسـية المتعـددة ، وعلاقاتها ببعضها ، إن فى أوقات الانفراج ، أو فى أوقات التأزم .

أما البعض الخامس فيرى فى دراسة الدولة أمرا بدهيا ازاء التطورات المتلاحقة والمتعددة المناحى فـى الأنشـطة الانسـانية عامـة بمـا فيهـا النشـاط السياسـى ، وهـى التطـورات التـى ألقـت بظلالهـا وتساؤلاتها الكثيرة أمام كل من يحاول التصـدى لقضيـة بنـاء المنظمـات الاجتماعيـة والمؤسسـات السياسية ، وعلى رأسها الدولة ، فمـع تداعـى هـذه الهمـوم كـان مـن الطبيعـى أن ينشـغل الفكـر السياسى بمسألة مدى قدرة هذه المنظمات وتلك المؤسسات على الاستجابة فى تأسيسـها وأدائهـا وفعالياتها بشكل يستوعب المتاح مما يفرضه الواقع المعاش ، ويتجاوزه إلى آفاق أرحب .

أما البعض الأخير وخاصة مـن البـاحثين المعـاصرين فقـد فرضـت عليهـم ظـاهرة أزمـة الدولـة المعاصرة بكل تعريفاتهـا وأنماطهـا وأدوارهـا أن تكـون فـى المقدمـة مـن أوليـات سـلم اهتمامـاتهم العلمية، لذلك حاول كل منهم أن ينحو بالتفسير منحى يتفـق والاطـار المعرفـى الـذى يتخصـص فيه، حتى بدا لأزمة الدولـة أكـثر مـن تفسـير واكـثر مـن محاولـة لتجاوزهـا ، غـير أن المتـابع لهـذه المحاولات يلاحظ أن ما بينها من تضارب وتضاد اكثر مما بينها من توافق وتكامل ، فحملت أزمـة الدولة بهموم فكرية ليست فى حاجة اليها ، وأضحى الذين أمل فيهم أن يوجدوا المخرج - وربما المخارج - من هذه الأزمة هم أنفسهم بعض أدوائها .

وهكذا تعددت الاجتهادات لتفسير انشطار الحديث عن مفهـوم الدولـة بـين اكـثر مـن حقـل معرفى ، ويبـدو أنها ستظل تتعدد وتتعدد ، خاصة وأن الواقع العالمى المعاصر يقدم الجديـد والجديـد من نماذجها - اضافة الى القديم منها - مما لم يهتم بها حقل معرفى - سياسـى أو غـير سياسـى - مـن قبـل ، أو ربمـا اهتـم ولكـن اختـلاف الواقـع قـدم علامـات استفهام جديـدة ، ومشـكلات

مستحدثة لم يتطرق اليها من قبل ، هى بمثابة تحديات لكل من يتزعم أو يزعم - التصدى لها بالتحليل والدراسة بصرف النظر عن انتمائه الثقافى .

والواقع ان حال الموقف من نماذج الدولة التى تحمل الوجهة الإسلامية لا يختف عن ذلك فى كثير من تفاصيله ، من حيث اختلاف مداخل دراستها ، واختلاف الدارسين ، واختلاف منظوراتهم فى توصيف مشكلاتها ، فضلا على اختلافهم فى وصفاتهم العلاجية للخروج من هذه المشكلات ، وقد ساعد على تفاقم حدة الاختلاف تعدد نماذج الدولة فى عالم الإسلامى ما بين مملكة ، وسلطنة ، وامارة ، وجمهورية ، الى غير ذلك من دول تعلن انتسابها الى الإسلام بشكل أو بآخر ، ولذلك بدا التساؤل عن حقيقة هذا الانتساب له ما يبرره ، سواء كان انتساب التزام ، أو انتساب استظهار .

والاجابة تقتضى العودة إلى ما ينادى به الباحث مرارا من ضرورة تجديد فقه الدولة الإسلامية فكرا وحركة وممارسة ، بغية رسم نموذج قياسى تحاكم اليه النماذج المعاصرة للدولة فى ديار المسلمين ، والتجديد هنا له مستويات أربعة ، أحدهما تجديد فقه الأصول والنصوص الشرعية التى تعرضت لمفهوم الدولة ، والثانى تجديد فقه النظر الى الخبرة السياسية النموذج فى الحضارة الإسلامية ، وبالذات فى عصرى النبوة والخلافة الراشدة ، والثالث تجديد فقه النظر الى واقع الدولة المأزوم والمهزوم فى العالم الإسلامى ، ثم من خلال الربط بين المستويات الثلاثة السابقة ينى المستوى الرابع من الفقه من حيث نستلهم من المستويين الاول والثانى قيمهما الرائدة دون الوقوف عند الشكل والهيئة ، ونستلهم من المستوى الثالث مقولاته وطموحاته وتساؤلاته دون افتئات عليها أو تجاوز ، ثم من خلال المزاوجة بين القيم والواقع تضبط الحركة بفقه سياسى جديد جوهرهوه الاجتهاد والابداع ، عملية قد تبدو لأول وهلة سهلة المنال ، لكن صعوبتها فى الواقع على درجة عالية من التعقيد ، ذلك أن المتصدى لها سيجد نفسه مجابها بثلاثة بدائل لا مفر من اختيار أحدها .

أولها الانسياق فى دائرة الفكر الذى يحاول اصحابه تشويه أية محاولة لبناء رؤية اسلامية تجديدية لمفهوم الدولة ، ورجمها بالجهل بحقائق أمور السياسة وأمور الدين ، من حيث تضع - بزعمهم - حدا فاصلا بين هذه وتلك ، وتفرض أن لا يختلط الدين بالسياسة حتى لا يصير كهنوتا له سلطة مطلقة على رقاب العباد ، تتحدث باسم الله ، وترتكب كل الموبقات دون مساءلة أو حساب بزعم الانتماء الى مملكة الرب وقداسته ، والخارج على هذه المملكة مطرود من رحمتها ، كما تفرض من ناحية أخرى أن لا تختلط السياسة بالدين فتلوث قيمه ومثله وأخلاقه ، من حيث تخلع عليه الوجه القبيح فى السياسة من مكائد وشرور ودسائس ومكر وغاية تبرر الوسيلة بلا أدنى قيود ، وفى ذلك اهدار للدين وخروج على أحكامه ، فأولى به أن يحبس فى دائرة علاقة الانسان بخالقه ، فمن شاء آمن ، ومن شاء لم يؤمن ، والأمر فى النهاية مرده الى الله.

وثانى البدائل الانسحاق فى طاحونة الفكر الذى ينبرى اصحابه كى يلصقوا الاوصاف كافة والاسماء – ولو أخرجت من الملة – بكل من أنكر وجود الدولة فى الرؤية الإسلامية ، وكل من حاول الاجتهاد بشأنها فما دام الشرع قد أكتملت رسالته وعالميته ، فلابد أن يكون قد تحدث عن الدولة لكنها الدولة المؤمنة لا الكافرة ، وليس بعد هذا الحديث حديث آخر ، وآفة هذا الفكر أنه من ناحية ينتصر فى حمية عمياء للنصوص المنزلة لمجرد أن فيها للدولة حديثا ومقاما ، و تسأل اصحابه عن طبيعة الحديث وبيانه ، وعن المقام وتفصيله فلا تجد مجيبا الا حشرا للنصوص والاحكام بلا وعى أو علم بما فيها ، كما أنه من ناحية أخرى لا يبادر من تلقاء نفسه الى بناء المفاهيم- بما فيها مفهوم الدولة – وانما يحبس نفسه إنتظارا لاتهامات الأخرين كى يدفعها عن نفسه اولا وعن الدين ثانيا .

أما آخر البدائل فهو الانطلاق من دائرة الفكر الذى يحاول أصحابه أن يجددوا فى فهم أحكام الدين بما فيها أحكام السياسة عامة والدولة خاصة ، ليبنوا عليها ويضيفوا الى جهود السابقين فى هذا الفهم ، دون دخول فى مهاترات الفريق الأول ، أو شطحات الفريق الثانى ، وإنما برؤية غير متحيزة الى هؤلاء وهؤلاء يرجع إلى المصادر الأساسية على اختلاف حجيتها وتنوعها حال تأصيلهم للمفاهيم ، وايجابية هذا الفكر لاتكمن فقط فى ناحية الخروج من آفات هذين الفريقين بالنحو السالف ، بل وفى ناحية سد منافذ الانقسام والاختلاف ، والانشغال بهموم الأمة وقضاياها ، من حيث يعترف أصحابه بفكر الآخرين وبعلمهم على مافيه من وجهات نظر مختلفة مالم تخرج على نص شرعى أو حكم من الأحكام القاطعة فى الوحى .

وإذا كان الباحث ينتصر للبديل الأخير رغم تبعاته ومشاقه ، ورغم اعترافه بأنه لايقف على قدم المساواة فى النصرة مع السابقين من العلماء والباحثين ذوى القدم الراسخة فيه، وهو ماسيبدو خلال الصفحات التالية ، إلا أن ثمة ملاحظات منهاجية يرى لزاماً الإشارة اليها قبل تقديم محاولته فى تحليل موضوع هذا البحث ، ومنها :

١ – أن أحداً لايستطيع الجزم – ازاء تعدد التصنيفات واختلافها بشأن تعريف المفهوم –بأن هناك اطارا محددا أو متفقا عليه بين الدارسين حول مفهوم الدولة – أيا كان حقل المعرفة السياسية الذي يشكل الاطار المرجعي لكل منهم – إن كظاهرة سياسية أو كوحدة فاعلة في العلاقات الخارجية أو كأحد الأشخاص المخاطبين بأحكام القانون الدولي، ولئن دل هذا على شيء فإنما يدل على أن ثمة غموضا والتباسا لايزالان يغلفان المفهوم في معناه ومبناه ، ويجعلان من عملية ضبطه منهجيا أمرا بالغ الصعوبة والتعقيد ، وتلك بدهية سلم بها الكثيرون ممن درسوا مفهوم الدولة وعددوا الكثير من تعريفاتها ، والمداخل المختلفة في طرائق هذه التعريفات ومصادرها [1] .

(١) أنظر ما أورده د. علي الدين هلال في مؤلفه مقدمة في النظم السياسية ، سلسلة محاضرات غير منشورة ألقيت على طلبة السنة الثانية – قسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد ، جامعة القاهرة في العام الجامعي ١٩٨٦ – ١٩٨٧، الجيزة : دار

٢ – أنه اذا ما أنصب الحديث عن المفهوم الاسلامي للدولة كظاهرة سياسية أو كوحدة للعلاقات الخارجية فان الملاحظة السابقة تقف على جانب كبير من المصداقية، ولذلك تعددت تعريفات الدراسات السياسية الاسلامية لها ، واختلفت مذاهب المعاصرين واجتهاداتهم من أصحاب هذه الدراسات خاصة الذين انطلقوا مما سبق به فقهاء السياسة الشرعية الأقدمون ، وهذا يعني أن تعريفا ما للدولة الاسلامية كوحدة للتعامل الخارجي لن يرقى إلى مرتبة القول الفصل في الاحاطة بمفرداتها وعناصرها ، وأن ما يقدمه الباحث في هذه الدراسة، لا يفتئت على فضل السابقين بمحاولاتهم بالتجهيل أو التهوين من شأنها ، كما لا تفرط في جهد اللاحقين بمحاولاتهم كذلك بالانعزال عنها أو التغافل عن منافعها ، فالعلم النافع أحق أن تؤتي موارده، كما أن "الكلمة الحكمة ضالة المؤمن حيث وجدها جذبها [1] ، كما أن رحم العلم بين العلماء تفرض التواصل المستمر أخذا وعطاء ، وتأثرا وتأثيرا حتى يتبين الحق ويذهب الجفاء.

٣ – أن كثيرا من فقهاء السياسة الشرعية بجانب الكثير من المفكرين السياسيين المسلمين ، وكتاب الحكمة السياسية وغيرهم ممن شغلهم تحليل السلطة السياسية فى الاسلام –على مستوى الأصول المنزلة ومستوى الخبرة الاسلامية – لم يمنعهم عدم تحديد الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي وردت فيها مادة دول للأبعاد السياسية الشاملة لمفهوم الدولة من الاجتهاد لمعرفة هذه الأبعاد ، معولين في ذلك على الآيات والأحاديث التي تتضمن مفاهيم سياسية أمكنهم توظيفها في تحليل الدولة، وعلى ما شهده المفهوم من تطورات واكبت التجارب السياسية الاسلامية خاصة تجربة عصر النبوة ، وتجربة عصر الخلافة الراشدة .

٤ – قد لا يكون مبالغا فيه القول – رغم ما ورد في الملاحظة السابقه – بأن ما تراكم في التنظير السياسي الاسلامي حول فقه الخلافة كنظام سياسي للدولة الاسلامية دونه بكثير ما تراكم حول فقه هذه الدولة ذاتها خاصة في جانبه الخارجي ، وبعبارة أخرى قد يكون البحث عن نظرية عامة أو فقها عاما للخلافة في التنظير السياسي الاسلامي أمرا ميسوراً بل ومتحققا بدرجة كبيرة ، أما ادعاء امتلاك هذا التنظير لنظرية عامة أو فقها عاما للدولة على نفس المستوى فانه ينطوي على قدر غير يسير من المبالغة .

الطالب ، ص ٣. وقد أورد ديفيد ايستون أن بعض رواد التحليل السياسي قد أحصى قرابة خمسين ومائة تعريفا مختلفا لمفهوم الدولة . أنظر :

- David Eston , The Political System., New York : Alfred A. Knopf ,Inc ,1953 . P. 107.

(١) رواه الترمذي عن أبي هريرة ، وقال غريب ، أنظر : علاء الدين علي المتقي الهندي ، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال ، تحقيق الشيخ بكري حياني والشيخ صفوت السقا ، حلب : مكتبة التراث الاسلامي ، الطبعة الأولى ، ١٣٩٧ هـ - ١٩٧٧ م ، ج٧ ، ص١٤٨ .

٥ – إن الانطلاق من مفهومي دار السلم ودار الحرب وما تفرع عنهما من دور أخرى حسب التصوير الفقهي الاسلامي ينطوي على مدخلين مهمين في صياغة مفهوم الدولة الاسلامية كوحدة للعلاقات الخارجية أحدهما خاص بالتقسيم الاسلامي للمعمورة ، والثاني مرتبط بتأسيس أصل العلاقة الخارجية مع غير المسلمين ، لكن هذين المدخلين لا ينهضان وحدهما لاستكمال كل مقومات هذه الصياغة ، اذا ما تذكرنا مداخل اللغة والأصول المنزلة ، مما سبق التعرض له ، والمدخل السياسي، مناط الحديث في هذه الجزئية ، ومدخل الخبرة السياسية مدار الحديث فى موضوع آخر.

المبحث الأول : دلالات مفهوم الدولة فى اللغة العربية :

يشير لفظ الدولة في اللغة العربية الى أكثر من معنى ، فالدولة العقبة في المال والحرب. أى أن يعقب هذا غيره فيهما ، وقيل بل الدولة – بضم الدال – في المال ، يقال صار الفيء دولة بينهم أي يتداولونه ، مرة لهذا ، ومرة لهذا ، والجمع دولات ودول ، بينما الدولة – بفتح الدال – في الحرب يلتقي الجيشان فيهزم أحدهما الآخر ثم يهزم المنتصر .. والجمع دول. وقيل الدولة – بالضم – اسم للشيء الذي يتداول به بعينه ، والدولة – بالفتح – الفعل وذكر أن الدولة – بالضم – في الملك والسنن التي تغير وتبدل عن الدهر . كذلك فالدولة هي الانتقال من حال الى آخر كالانتقال من الشدة الى الرخاء ، أو العكس والدولة أيضا الغلبة يقال أدالنا ا لله من عدونا ، من الدولة ، أي غلبنا عليهم ، وكذا النصر ، يقال أديل لنا على أعدائنا أي نصرنا عليهم وكانت الدولة لنا والكرة، وأديل علينا لأعدائنا أي نصروا علينا ، وكانت الدولة لهم والكرة ، كما أن من معاني الدولة الدوران وهو العودة الى الموضع الذي بُدىء منه، والاسترخاء والقرب من الأرض ، والتعلق بالشيء ، والداهية ، ودال الثوب يدول بلى ، ودال داله ودولا اذا صار ذا شهرة ، والمعاورة، فتداول الأمر تعاوره فيعمل هذا مرة وهذا مرة ، والمبادلة ، يقال تداولته الأيدي أي أخذته هذه مرة وهذه مرة [(١)] .

ويلاحظ على هذا التعدد في المعاني ما يلي :

١ – رغم أن التعدد يبدو لأول وهلة كأنه يعبر عن قدر من الاختلاف والتمايز إلا أنه لايفصم عرى هذه المعاني عن بعضها البعض ، وذلك أن وحدة المادة – دول – التي تشتق منها

---

(١) انظر مادة دول في : ابن منظور ، لسان العرب ، تحقيق عبد الله الكبير وآخرين ، القاهرة : دار المعارف ، ١٩٧٩ ، ص ص ١٤٥٥– ١٤٥٧ ، محمد أبو بكر بن عبد القادر الرازي ، مختار الصحاح ، ترتيب السيد محمود خاطر ، القاهرة : دار التراث العربي للطباعة والنشر ، د.ت. ، ص ص ٢١٥ – ٢١٦ ، د. ابراهيم أنيس وآخرون ، المعجم الوسيط ، القاهرة : دار المعارف ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٠ ، ج١ ، ص ص ٣٠٤ – ٣٠٥ ؛ الأصبهاني ،مرجع سابق ، ج ١ ، ص١٧١ ، الحسين بن محمد الدامغاني ، قاموس القرآن أو اصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم، حققه ورتبه عبد العزيز سيد الأهل ، بيروت : دار العلم للملايين ، طبعة أولى ، ١٩٧٠، ص ص ١٧٧ – ١٧٨ .

تفرض وجود رابط أساسي بينها يشكل المحور الذي تدور حوله جميعا ، أو الجذر الأساسي الـذي منه تتفرع سيقان هذه المعاني . من هنا يمكن ردها كلها - جرياً على سنة بعض اللغويين - الى معنى أصلي يؤلف بينها جميعا هو التحول من حال الى حال بمـا يستتبعه ذلـك من تغير وعدم ثبات وعدم استقرار .

ولو عرضت جميع المعاني السالفة على هذا المعنى الأصلي لوجدناها تعبر عنه بشكل أو آخـر ، فالنصر والغلبة تحول من حال اللقاء ومنازلة العدو الى الانتهـاء بالغلبـة عليـه، والتحـول من حـال الهزيمة الى الظفر عليه . والعقبة ، والتبادل تحول من حال الامساك بالشـيء والاستحواذ عليـه الى حال عدم السيطرة عليه واستحواذ الآخرين عليه، والبلى تحول الثوب - أي الشيء - من حـال التماسك والشدة الى حال التفتت والتمزق، والدوران حـول الشـيء تحول من نقطـة الى أخرى للعودة من حيث البدء ، وهكذا الشأن في بقية معاني الدولة .

٢ - أن أياً من هذه المعاني المتعددة لا يعبر بحال - مباشرة - عن المفهوم الاصطلاحي للدولة وان تعددت تعريفاته كظاهرة سياسية ، أو ككيان سياسي له أركانه ووظائفه الحضارية ، بيد أنـه اذا أخذت الملاحظة الأولى في الأعتبار يمكن القول إن أصل اشتقاق مفهوم الدولة في اللغة لابـد أن ينسحب - بشكل ما وبحكم توحد الألفاظ - على المضمون السياسي لها. حيث تصير الدولـة في هذا المضمون تعبيرا عن تحول من حال الى آخر ، ولذلك كان المفكر ابن خلدون رائـداً في عملية الربط بين المضمون اللغوي ، والمضمون السياسي للمفهـوم حين قـال "إن أحوال العـالم والأمـم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحـدة ومنهـاج مستقر ، انما هـو اختـلاف على الأيـام والأزمنة، وانتقال من حال الى حال ، وكما يكـون ذلـك في الأشخاص والأوقـات والأمصـار ، فكذلك يقع في الأفاق والأقطار والأزمنة والدول سنة ا الله التي خلت في عباده " (١) .

٣ - أن أصل المعاني اللغوية لمفهوم الدولة في اللغة العربية اذ يتضمن التغير والتبدل ، ويرفـض أن تظل أحوال الدولة على ماهيتها يختلف في نواح كثيرة عـن الاستخدام اللغوي غـير العربي للدلالة على مفهوم الدولة ، سواء في اللاتينية Status أو الايطاليـة Stato أو الفرنسـية Etatأو الانجليزية State الذي يشير الى أن أمر الدول في الغالب لا يتبـدل ، ولاينبغي أن يتغير بل هو دائم وقائم ومستتب . ذلك أن المعنى التقليدي للدولة عنـد الغربيين يعبر في حقيقتـه عن فلسفة لا تخفى أبعادها الاجتماعية والاقتصادية هدفها الأساسي دعم هذه المؤسسـة - الدولـة - وتمجيدها واستبعاد احتمال تغيرها حين أنها لا تأخذ ذلك الطابع المقـدس عنـد غالبيـة الكتـاب العرب والمسلمين (٢) .

---

(١) أنظر ابن خلدون ، المقدمة ، بيروت : دار احياء التراث العربية، الطبعة الرابعة ، د.ت، ص٢٨ .

(٢) أنظر : د. رياض عزيز هادي ، مفهوم الدولة ونشوئها عند ابن خلدون ، مجلة العلوم القانونية والسياسية ، بغداد ، المجلد الأول ، العدد الثالث ، ١٩٧٧ ، ص ص ٢٠٤ - ٢٠٥ .

٤ – أن أيا من معاني الدولة السابق ذكرها لا يعبر مباشرة عن حقيقة مادية ملموسة وان انطوى تجسيدها عن ممارسات تعبر عن هذه الحقيقه، بعبارة أخرى ان مفهوم الدولة في أصله اللغوي – رغم اعتمال أكثر من حقيقة مادية داخلها – هي في التعبير الأخير حقيقة معنوية غير مجسدة، بيد أن عدم تجسمها لا يلغي الشعور بها أو الاحساس بوجودها أيا كانت أشكاله ومظاهره فأنت لا تستطيع الامساك بمعاني التحول من حال الى آخر ، أو الغلبة ، أو المحاورة ، أو الداهية ، أو البلى ، أو الدوران، أو التبادل ، الى آخره من معاني ،لكن ذلك لا يمنع امكان الاحساس بها وتلمس آثارها . وهذا التحليل يقودنا الى استخلاص نتيجتين مهمتين : **الأولى** أن الاكتفاء بالمدخل المادي في الحديث عن الدولة – معنى ومبنى– كظاهرة اجتماعية ينطوي على خلط واضح بين حقيقتها من جهة وعناصر تكوينها من جهة أخرى . **والثانية** أن علماء اللغة وفقهاءها كانوا على بينة من أمرهم اذ استخدموا بعض الألفاظ دون لفظ الدولة في التعبير بصورة أكبر وأوضح عن الحقيقة الاقليمية في الدولة ، دون بقية مقوماتها ، ومن هذه الألفاظ الاقليم ، القرية ، القطر ، الأرض ، البلدة ، الناحية ، السكة ، العصر، المنزل ، البيت ، الموطن ، البقعة ، الثغر ، الصقع ، والمسلحة .

٥ – غالبا ما يختلط مفهوم الدولة بمفهومي البلد والدار عند بعض الدارسين في بعض معانيه ، خاصة أن ثمة التقاء أحيانا في بعض المعاني بينها ، مما قد يدفع البعض الى المرادفة بينها [(١)] . فمن ناحية أولى نجد أن من معاني الدار الدولة اذ يقال جعلت الدائرة عليهم أي الدولة بالغلبة والنصر وهما من معاني الدولة كما سبق ، ويوحيان بجماع معانيها في التحول من حال الى حال ، كذلك فان من معاني الدار البلد ، يقال هذه الدار نعمت البلد ، الا أن أصل مادة – دور – الطواف حول الشيء والعودة الى الموضع الذي ابتديء منه ، وكل المعاني التي تخرج من رحم هذه المادة لا تخرج عن هذا الأصل .

ومن ناحية أخرى نجد أن أحد معاني البلد الدار، غير أن أصل مادة – بلد – تعني لزوم الشيء والاقامة به ، وحول هذا الأصل تدور بقية معاني هذه المادة . بيد أن التقاء بعض المعاني اللغوية بين المفاهيم الثلاثة لا يسقط أسس التفرقة بينها . فالتقاء مفهومي الدولة والدار في دلالاتهما على التغير من حال الى آخر ، يقيده ضرورة فهم أن التغير كدلالة لمفهوم الدولة عملية دائمة ، ولايحكمه اتجاه واحد ، أو حال واحد ، حين أن التغير كأصل لمفهوم الدار يحكمه مسار محدد حيث البداية من وضع معين ثم العودة الى هذا الوضع مرة أخرى وهكذا ، وقد لا تكون هذه العملية دائمة ، اذ قد تقتضي العودة الاقامة الارادية أو الالزام بها ، أو بالتحول عنها ، لذا يقال إن كل موضع حل به قوم فهو دارهم، ويقال أدرت فلانا على الأمر إذا حاولت الزامه اياه ، وأدرته عنه اذا طلبت منه تركه .

---

(١) أنظر مادة بلد ، ومادة دور في : ابن منظور ، مرجع سابق . ص ص١٤٥٠ ١٤٥٤ ، الرازي مرجع سابق ، ص ٦٣ ، ص ٢١٥ ، د. ابراهيم أنيس وآخرون، مرجع سابق، ج ١، ص٦٨ ، ص ص ٣٠٢ – ٣٠٣ .

كذلك الحال في لفظي الدولة والبلد ، فقد يجتمعان في بعض معانيهما على الحقيقة الاقليمية أو الأرضية فيهما ، غير أن أصل مادة - بلد - عكس أصل مادة دول - كما سبق لا يحمل الا معنى لزوم الشيء والاقامة به ، لذا يقال بلدوا أي لزموا الأرض ، وأبلد لصق بالأرض ، وبلد بالمكان أقام به واتخذه بلدا ، هذا بالاضافة الى أن الانتقال من حال الى آخر والتغير كأصل لمفهوم الدولة يقتضي الحركة والفعالية أيا كان المتسبب فيها ، حين أن أصل مادة بلد لا يستلزم هذه الحركة وتلك الفعالية، لذا يقال على التراب بلد ، وعلى المقبرة كذلك ، وعلى ما لم يحفر من الأرض ، و لم يوقد فيه ، ويقال لكل موضع أو قطعة مستحيزة عامرة كانت أو غير عامرة ، خالية أو مسكونة ، بلد . وكل مأوى يستقر به وان لم يكن فيه بناء هو بلد أيضاً [١] .

٦ - ويبقى أنه يمكن من خلال التحليل اللغوي استخلاص عناصر خمسة تكون فعل التداول المستبطن في لفظ الدولة ، أولها المداول الذي يأتي فعل التداول وفق مشيئته ولحكمة هو وحده الذي يقررها ، والمداول له الذي يأتي فعل التداول وتكون عاقبته النهائية لصالحه ، والمداول عليه الذي يحيد عنه فعل التداول وتكون آثاره وعقباه ضده ولغير صالحه ، والمداول فيه وهو النطاق الزماني والمكاني ، وما يحيط بهما من مؤثرات وامكانات تساهم في حدوث فعل التداول ، والمداول به وهو مادة هذا الفعل وأداته التي يوظفها المداول لتستقر الكرة وتتقلب الأحوال في النهاية للمداول له على حساب المداول عليه .

معنى ذلك أن فعل التداول - وهو التعبير المادي عن الحقيقة المعنوية في أصل معنى الدولة - هو فوق ذلك حقيقة كلية معقدة التركيب ، فرغم أن التفاعل الذي من محصلته يتجسد هذا الفعل مبني على عناصر خمسة كما سبق ، إلا أن واقع الحال يكشف عن تمخض كل عنصر منها عن عناصر فرعية متعددة مادية ومعنوية ، وهذا له دلالته من نواح ثلاث ، احداها أن أيا من هذه العناصر إنما يكتسب أهميته في التعبير عن فعل التداول من وجود بقية العناصر الأربعة الأخرى ،ومن ثم فان وجود كل العناصر مجتمعة هو المحك الرئيسي لقياس هذا الفعل وقياس آثاره ، والناحية الثالثة أن الدولة بهذا المعنى هي حقيقة كلية فى التحليل اللغوى الأخير، وبالتالى فان استخدام منطق التحليل الجزئى لأحد عناصرها أو أبعادها ينبغى أن يكون ترجمة صادقة لهذه الحقيقة ولايكون على حسابها ، وهذا يفترض أن يكون الرابط الغالب على العلاقة بين هذين المستويين من التحليل - الكلى والجزئى- هو التكامل والتآزر فى بيان فعل التداول المستبطن فى مفهوم الدولة ، بقطع النظر عن دواعى اللجوء إلى أى منهما ، والناحية الثالثة أن القول بغموض مفهوم الدولة وصعوبة الاحاطة بكل أبعاده على مستوى التحليل السياسي سواء نظر اليها كأحد مجالات الفكر السياسي أو أقترب منها كوحدة فاعلة في العلاقات الدولية أو كشخصية قانونية دولية من أشخاص القانون الدولي العام ، أو أقترب منها بغير ذلك ، هذا القول إنما هو اشتقاق منطقي من غموض المفهوم وتعقيده في الاستعمال اللغوي .

---

(١) أنظر مادة بلد ، المرجع السابق .

المبحث الثاني : دلالات مفهوم الدولة في الأصول المنزلة :

يعد مفهوم الدولة من المفاهيم نادرة الورود في الأصول المنزلة اذا ما قورن بورود بعض المفاهيم السياسية الأخرى فيها مثل الحكم ، والسلطان وولاية الأمر ، والخلافة والجهاد والملك والأمة ، ويشهد على ذلك أن مادة – دول – وردت في القرآن الكريم في موضعين من آياته ، أحدهما في سورة آل عمران والأخر في سورة الحشر على ما سيرد لاحقا ، كما تضمنتها بعض الأحاديث النبوية المحدودة العدد ، وفي حين أننا نجد لأئمة التفسير قديماً وحديثاً جهودهم الكثيرة في تفسير مادة دول في آيتي الذكر الحكيم ، فإنه نادراً ما نعثر على شبيه لهذه الجهود لدى شراح الحديث النبوي فيما توافر للباحث من تصنيفاتهم .

والملفت للنظر أن كثيرا من العلماء استخلصوا من النصوص المنزلة – على ندرتها – التي وردت فيها مادة–دول– معاني متعددة لها دلالاتها اذا ما قورنت بمثيلاتها التي استخلصها اللغويون كما يلي :

١ – فقد وردت مادة – دول – بصيغة الفعل المضارع – نداولها – في قوله تعالى ﴿..وتلك الأيام نداولها بين الناس ...﴾ [(١)] بمعاني متعددة ، حسب اجتهادات المفسرين أولها تصريف أيام النصر والهزيمة وتقليبها بين المسلمين والكافرين كما حدث يومي بدر وأحد [(٢)] ، ولذلك يروي أنه لما قام أبو سفيان بن حرب يوم أحد ونادى بأن الأيام دول والحرب سجال ، يوم لنا ويوم لكم – يقصد المسلمين – فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم "أجيبوه ؟ فقالوا: لا سواء قتلانا في الجنة وقتلاكم في النار. فقال أبو سفيان : لنا عزي ولا عزي لكم . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : قولوا : الله مولانا ولا مولى لكم ، فقال أبو سفيان : موعدكم وموعدنا بدر الصغرى . "قال عكرمة : وفيهم نزلت "وتلك الأيام نداولها بين الناس"[(٣)] . وثاني المعاني في " نداولها " المداورة، والتحول من حال الى آخر ، وهو ما ذهب اليه الفخر الرازي اذ يقول " ان المعنى أن أيام الدنيا هي دول بين الناس ، لايدوم مسارها ولا مضارها . فيوم يحصل فيه السرور له والغم لعدوه ، ويوم آخر بالعكس من ذلك، ولا يبقى

---

(١) سورة آل عمران ، الآية رقم ١٤٠ .

(٢) أنظر الطبري ، جامع البيان عن تاويل آي القرآن ، حققه وخرج أحاديثه محمود محمد شاكر، القاهرة : دار المعارف ، ١٩٥٤، ج ٣ ، ص ص ٦٨-٦٩.

(٣) أنظر نفس المرجع السابق ، وفي رواية للفخر الرازي " أن ابي سفيان صعد الجبل يوم أحد ثم قال: أين أين أبي كبشة ؟ ابن ابن أبي قحافة ؟ ابن ابن الخطاب ؟ فقال عمر : هذا رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا أبو بكر وهأننا عمر . فقال أبو سفيان : يوم بيوم ، والأيام دول ، والحرب سجال . فقال عمر : لا سواء ، قتلانا في الجنة وقتلاكم في النار , فقال : ان كان كما تزعمون فقد خبنا اذن ، وخسرنا " أنظر الفخر الرازي ، التفسير الكبير ومفاتيح الغيب المشتهر بتفسير الرازي ، بيروت : دار الفكر ، ١٩٨٥ ، بجلده ، ج٩ ، ص ١٦ .

شيء من أحوالها ولا يستقر أثر من آثارها " (1) وثالث المعاني المداورة والكرة ذكرهما الامام محمد عبده ضمن معاني أخر سبقه بها المفسرون قبله، وقال "والمعنى أن مداولة الأيام سنة من سنن الله تعالى في الاجتماع البشري ، فلا غرو أن تكون الدولة مرة للمبطل ومرة للمحق ، وانما المضمون لصاحب الحق أن تكون العاقبة له وانما الأعمال بالخواتيم"(2) ورابع المعاني الشهرة ، " فداول فلان فلانا الشيء ، اذا جعله دولة ودولة عند الآخر ، أي يداوله كل منهما أي يلزمه حتى يشتهر به ، ومنه دال يدول دولاً اشتهر لأن الملازمة تقتضي الشهرة بالشيء . فالتداول في الأصل تفاعل من دال" (3) .

٢ – كما وردت مادة – دول – في صيغة دولة – بضم الدال – مفردة ، وعلى هيئة الجمع دول في بعض النصوص المنزلة . أما المفردة ففي قوله تعالى ﴿.. كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم﴾ (4) بمعنى تصريف الفيء ، ومداورته وتبادله وانتقاله من يد الى أخرى بين الأغنياء وهو ما نهى القرآن الكريم عنه ، ولذلك يقول الطبري في بيان معنى الآية " وجعلنا ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى لهذه الأصناف – أي المستحقة للفيء – كيلا يكون ذلك الفيء دولة يتداوله الأغنياء منكم بينهم ، يصرفه هذا مرة في حاجات نفسه ، وهذا مرة في أبواب البر وسبيل الخير ، فيجعلون ذلك حيث شاءوا ولكننا سننا فيه سنة لا تغير ولا تبدل (5) ، ثم ساق بعد ذلك اختلاف الروايات في جواز قراءة دولة بالضم أو بالفتح ، واختار ما نقله بعض الكوفيين مما ذهب اليه أهل اللغة من أنه اذا فتحت الدولة تكون للجيش يهزم هذا ، ثم يهزم الهازم فيقال قد رجعت الدولة على هؤلاء ، أما اذا ضمت فتكون في الملك والسنين التى تغير وتبدل على الدهر فتلك الدولة والدول (6) .

وذكر الرازي أن الدولة – بالضم – اسم لما يتداول من المال ، وبالفتح اسم لما ينتقل من الحال، والمعنى "كي لا يكون الفيء الذي حقه أن يعطي للفقراء ليكون لهم يعيشون به واقعا في يد الأغنياء ودولة لهم (7) أما الألوسي فقد أورد ماسبق به اللغويون فى أصل مادة دول ، وعدد معانيها على نهجهم فى ذلك وضمنها رأيه في معنى الآية الذي اختاره وهو " حتى لا يكون الفيء حدا بين الأغنياء خاصة ، فيكاثرون به ، أو كي لا يكون دولة وغلبة جاهلية بينكم ، فان

---

(١) أنظر : الفخر الرازي ، مرجع سابق ، مجلده ج٩ ، ص١٦ .

(٢) محمد رشيد رضا ، تفسير القرآن الكريم الشهير بتفسير المنار ، بيروت : دار المعرفة الطبعة الثانية، د.ت ، مجلد ٤ ، ص ص ١٤٧ - ١٤٨ .

(٣) أنظر الطاهر بن عاشور ، تفسير التحرير والتنوير ، تونس: الدار التونسية للنشر ، ١٩٨٤، ج٤، ص ١٠٠.

(٤) سورة الحشر ، الآية رقم ٧ .

(٥) أنظر الطبري ، مرجع سابق ، ج١٢ ، ص ص ٢٦ - ٢٧ .

(٦) أنظر نفس المرجع السابق .

(٧) أنظر الفخر الرازي ، مرجع سابق ، ج٢٩ ، ص ص ٢٨٦ - ٢٨٧ .

الرؤساء فيهم كانوا يستأثرون بالغنيمة ، ويقولون من عزيز . وقيل المعنى كي لا يكون شيئا يتداوله الأغنياء خاصة بينهم ويتعاورونه ، فلا يصيب أحدا من الفقراء " (١) . وذكر القرطبي معنى قريبا مما ذهب اليه الألوسي ، وفسر الآية على أساس أن الله تعالى أنزل حكمه في الفيء "كي لا تقسمه الرؤساء والأغنياء والأقوياء بينهم دون الفقراء والضعفاء لأن أهل الجاهلية كانوا اذا غنموا أخذ الرئيس ربعها لنفسه ، وهو المرباع. ثم يصطفي منها أيضا بعد المرباع ما يشاء "(٢)

وأما على هيئة الجمع فقد جاء في الحديث النبوي " اذا فعلت أمتي خمس عشرة خصلة حل بها البلاء . قيل : وما هي يا رسول الله ؟ قال : اذا كان المغنم دولاً، والأمانة مغنما ، والزكاة مغرماً، وأطاع الرجل زوجته ، وعق أمه ، وبر صديقه، وجفاه أباه ، وارتفعت الأصوات في المساجد ، وكان زعيم القوم أرذلهم ، وأكرم الرجل مخافة شره، وشرب الخمر ، ولبس الحرير ، واتخذت القينات، والمعازف، ولعن آخر هذه الأمة أولها ، فليرتقبوا عند ذلك ريحا حمراً، وخسفا أو مسخا وقذفا " (٣) يقول ابن الأثير "اذا كان المغنم دولا - جمع دولة، بضم الدال - هو ما يداول من المال، فيكون لقوم دون قوم . ويقال أديل لنا على أعدائنا أي نصرنا عليهم، وكانت الدولة لنا . والدولة الأنتقال من حال الشدة الى الرخاء " (٤) .

٣ - كذلك وردت مادة - دول - في صيغة دولة - بفتح الدال - في حديث النبي صلى الله عليه وسلم " اذا ظلم أهل الذمة كانت الدولة دولة العدو ، واذا كثر الزنا كثر السباء ، واذا كثر اللوطية رفع الله عز وجل يده عن الخلق، فلا يبالي في أي واد هلكوا " (٥) . ويبدو أن المعنى المتبادر من لفظ الدولة في الحديث هو ادالة أعداء المسلمين عاقبة للمسلمين على ظلمهم ، أي غلبتهم وانتصارهم على المسلمين ، وقد أورد البخاري حديثا قريبا من معنى هذا الحديث يشرح فيه النبي صلى الله عليه وسلم كيف قد تكون الدولة لأهل الذمة أنفسهم بفعل خروج المسلمين

---

(١) أنظر الألوسي البغدادي ، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ، القاهرة : مكتبة دار التراث ، د.ت ، ج ٢٨ ، ص ٤٩ .

(٢) أنظر القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، تحقيق أبو اسحاق ابراهيم أطفيش ، القاهرة : دار الكتب المصرية، د ت . ج١٨ ، ص ١٦

(٣) رواه الترمذي عن علي بن أبي طالب ، أنظر ابن الديبع الشيباني ، تيسير الوصول الى جامع الأصول من أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم ، القاهرة : مكتبة الحلبي ، ١٩٦٨، ج٤ ، ص٩١ .

(٤) ومنه حديث الحجاج "يوشك أن تدال الأرض منا ، أي تجعل لها الكرة والدولة علينا ، فتأكل لحومنا كما أكلنا ثمارها ، وتشرب دماءنا كما شربنا مياهها " أنظر ابن الأثير ، النهاية في غريب الحديث والأثر ، وبهامشه الدر النثير تلخيص نهاية ابن الأثير للسيوطي ، القاهرة : المطبعة الخيرية ، ١٣١٨ هـ ، جـ ٢ ، ص ص٣٦ - ٣٧ .

(٥) رواه الطبراني عن جابر بن عبد الله . أنظر المعجم الكبير ، تحقيق حمدى السلفى ، بدون ، ط. ثانية ، ١٤٠٤هـ ج٢ ، ص ١٨٤ ، العجلوني كشف الخفاء ومزيل الالتباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس ، بيروت : دار الكتب العلمية، د.ت ، ج١، ص ص ١٠٣- ١٠٤ .

على منهج العدل في السيرة معهم ، وفيه مرفوعا عن النبي صلى الله عليه وسلم ، " كيف أنتم اذا لم تجتبوا ديناراً ولا درهماً ؟ فقيل له: وكيف ترى ذلك كائنا يا أبا هريرة - راوي الحديث - ؟ فقال : أي والذي نفس أبي هريرة بيده عن قول الصادق المصدوق . قالوا عم ذاك ؟ قال : تنتهك ذمة الله وذمة رسوله صلى الله عليه وسلم ، فيشد الله عز وجل قلوب أهل الذمة فيمنعون ما في أيديهم " [1] .

٤ - وأخيرا وردت مادة -دول- على هيئة الفعل المبني للمجهول - أديل - في الحديث النبوي " السلطان ظل الله في الأرض يأوي اليه كل مظلوم من عباده ، فان عدل كان له الأجر، وكان على الرعية الشكر ، وان جار ، أو أخاف ، أو ظلم كان عليه الوزر وعلى الرعية الصبر ، واذا حورب الولاة قحطت السماء ، واذا منعت الزكاة هلكت المواشي ، واذا ظهر الزنا ظهر الفقر والمسكنة ، واذا أخفرت الذمة أديل الكفار " [2] .

ويبدو أن معنى الادالة في هذا الحديث قريبا من معنى الدولة في الحديث السابق ، اذ يكشفان عن سنة الله سبحانه في تحول الدولة - الغلبة والنصر - عن المسلمين حين يفقدون - بفعل أنفسهم - شرائطهما ، في الوقت الذي يمتلك فيه أعداؤهم هذه الشرائط .

هذه المعاني اذا ما سُلك مسلك اللغويين في اتجاههم الى رد معاني مادة -دول- الى أصل جامع لها، فانه يمكننا من خلالها ، ومن خلال ما استشفه علماء التفسير رد معاني الدولة في النصوص المنزلة الى معنى جامع أيضا ، وهنا يمكن القول **إن الدولة فيها لا تعدو أن تكون سنة من سنن الله تعالى في الاجتماع الانساني اذ يصرف أحوال الناس ويقلبها وفق أعمالهم ابتلاء وتمحيصاً** وهذا المفهوم العام للدولة ينطوي تحليله على عدة عناصر :

أ - ان الدولة سنة من سنن الله تعالى ، أي أنها أحد النواميس الإلهية أو احدى المسلمات التي يوقفها الله تعالى على مشيئته وفق أسباب ومجريات يشرعها سبحانه ، ولذلك جاء في تعليق الألوسي على قوله تعالى ﴿وتلك الأيام نداولها بين الناس﴾ ، أن صيغة المضارع في الفعل - نداولها- تدل على التجدد والأستمرار للاعلام بأن تلك المداولة سنه مسلوكة فيما بين الأمم قاطبة الى أن يأتي أمر الله تعالى [3] ، وقد وافقه في هذه الرؤية ما سبق نقله عن الامام محمد عبده إذ يقول "إن مداولة الأيام سنة من سنن الله في اجتماع البشر، فلا غرو أن تكون الدولة مرة

---

(١) رواه البخاري عن أبي هريرة ، أنظر أحمد بن حجر العسقلاني ، فتح البارى شرح صحيح البخاري ، تحقيق طع عبد الرءوف سعد ومصطفى محمد الهوارى والسيد محمد عبد المعطى . القاهرة : مكتبة الكليات الأزهرية ، ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م ، ج١٢ ، ص ٢٧٠ .

(٢) رواه البزار عن ابن عمر ، أنظر : أبو بكر الهيثمي ، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد . بتحرير الحافظين الجليلين العراقي وابن حجر ، القاهرة: مكتبة القدسي ، د.ت. ، ج١ ، ص ١٩٦ .

(٣) أنظر الألوسي ، مرجع سابق ، ج٤ ،ص ٦٨

للمبطل ومرة للمحق ، وانما المضمون لصاحب الحق أن تكون العاقبة له ، وانما الأعمال بالخواتيم"[1] .

ب – وأن هذه السنة مجالها الاجتماع الانساني ، أي أن وجودها ينتفي اذا ما غابت الصفة الاجتماعية في الكيان الانساني ، أو بعبارة أدق يتوقف وجودها على التقاء مجموعة من الناس تربطهم وشائج احتماعية وعلاقات متنوعة هي مناط التصريف والتقلب الذي تفرضه السنة الإلهية فيهم ، فاذا بها لصالح بعضهم أحيانا ، ولصالح آخرين أحيانا أخرى ، والناظر في جميع النصوص التي دللنا بها على معاني الدولة في القرآن والسنة يتأكد من مصداقية ذلك .

جـ – وأن الاجتماع الانساني هنا ـ بموجب التداول – لا يثبت على حال واحد ، وانما تتقلب أيامه بين أفراده شدة ورخاء ، فقرا وغنى ، هزيمة ونصرا ، صحة وسقما ، سقوطا ونهضة، حسب التعانق مع سنن ا لله في التداول أو الصدام معها ، وهذا مصداقا لقوله تعالى ﴿ قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء بيدك الخير إنك على كل شيء قدير . تولج الليل في النهار وتولج النهار في الليل وتخرج الحي من الميت وتخرج الميت من الحي وترزق من تشاء بغير حساب ﴾[2] .

د – وأن تقلب أحوال الاجتماع الانساني انما هو نتاج أعمال أفراده ، يقول الامام محمد عبده "المداولة في الواقع تكون مبنية على أعمال الناس ، فلا تكون الدولة لفريق دون آخر جزافا ، وانما تكون لمن عرف أسبابها ورعاها حق رعايتها [3] ثم يستطرد "والعبارة – في قوله تعالى ﴿ وتلك الأيام نداولها﴾ تومىء الى شيء مطوي كان معلوما لهم . وهو أن لكل دولة سببا فكأنه قال : اذا كانت المداولة منوطة بالأعمال التي تفضي اليها كالاجتماع والثبات ، وصحة النظر وقوة العزيمة وأخذ الأهبة، واعداد ما يستطاع من القوة ، فعليكم أن تقوموا بهذه الأعمال وتحكموها أتم الاحكام " [4] .

هـ– وأن الابتلاء – بصوره كافة – هو في المحصلة النهائية غاية الدولة وتقلبها بين الناس ، مؤمنهم وكافرهم ، يشهد لذلك قوله تعالى – عقب اقرار مداولة الأيام بين الناس – ﴿... وليعلم ا لله الذين أمنوا ويتخذ منكم شهداء وا لله لا يحب الظالمين ، وليمحص ا لله الذين امنوا ويمحق الكافرين . أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم ا لله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين ﴾[5] .

---

(١) أنظر محمد رشيد رضا ، تفسير القرآن الكريم الشهير بتفسير المنار ، بيروت : دار المعرفة ، ط٢ ، د. ت ، مجلد٤ ، ص ص ١٤٧ – ١٤٨ . .

(٢) سورة آل عمران ، الآيتان رقم ٢٦ ، ٢٧ .

(٣) أنظر محمد رشيد رضا ، مرجع سابق ، ج ٤ ، ص ١٤٨ .

(٤) أنظر نفس المرجع السابق .

(٥) سورة آل عمران ، الآيات رقم ١٤٠ ، ١٤١ ، ١٤٢ .

فأوقات النصر والغلبة انما يداولها الله سبحانه " لضروب من التدبير ، أي ليميز المؤمن المخلص ممن يرتد اذا أصابته نكبة وشدة ، ومن يصبر على الجهاد .. والله لا يحب المشركين ودينهم ودولتهم فيكون نصرهم استدراجاً لا استشهادا، ليطهر ويصفي من الذنوب الذين أمنوا اذا كانت الدولة عليهم، ويهلك الكافرين اذا كانت الدولة عليهم " [1] وهكذا تتعاقب سنته تعالى بين الناس "حتى يحدث التوازن وليبقى الهاجس دائما ليحدث التجدد، وتحدث عملية الفرز الايماني باستمرار ، ويظهر المسلمون من خلال التجربة ليكونوا شهداء على الناس " [2] .

الأمر الآخر الذي يمكن فيه مجاراة اللغويين في تأصيل مفهوم الدولة في القرآن والسنة هو تحديد أهم عناصر فعل التداول في المفهوم ،وهنا لايكاد يوجد اختلاف كثير بل يكاد يوجد تطابق في هذه العناصر، وان كانت النصوص المنزلة تخلع عليها طبيعة خاصة ومضامين معينة .

- فالمداول فيها - أي النصوص - هو الله سبحانه وتعالى بموجب تفرده ووحدانيته في تصريف أمر مخلوقاته ﴿ قل إن الأمر كله لله ﴾ [3] وبموجب امتلاكه زمام ما استخلفت فيه هذه المخلوقات دون منازعة من ند أو شريك ﴿ إن الله له ملك السموات والأرض يحي ويميت وما لكم من دون الله من ولي ولا نصير ﴾ [4] ، وبموجب مساءلته اياهم عما استرعاهم سواء كانت الدولة لفريق أو لآخر ﴿فلنسألن الذين أرسل اليهم ولنسألن المرسلين ﴾ [5] .

وقد سبق القول إن صدور التداول عن الله تعالى يأتي في النهاية على سبيل التمحيص والابتلاء ، بحيث تكون العاقبة في النهاية للذين يتوافقون مع سنته ، ويقفون عند أحكام شرعه وفي الحديث النبوى "إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها وحد حدوداً فلا تعتدوها، وحرم أشياء فلا تنتهكوها ، وسكت عن أشياء رحمة لكم من غير نسيان فلا تبحثوا عنها " [6] ، أما من

---

(١) أنظر أحمد مصطفى المراغي ، تفسير المراغي ، القاهرة : مكتبة الحلبي الطبعة الخامسة ١٣٩٤هـ- ١٩٧٤م ، ج٤ ، ص ص ٢٠ - ٢٤ .

(٢) محمد حسين فضل الله ، من وحي القرآن ، بيروت : دار الزهراء ، ط٢ ، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥ ، الحلقة الأولى ، تفسير الآية ١٤٠ سورة آل عمران .

(٣) سورة آل عمران ، الآية رقم ١٥٤ .

(٤) سورة التوبة ، الآية رقم ١١٦ .

(٥) سورة الأعراف ، الآية رقم ٦ .

(٦) رواه الدارقطني وغيره عن أبي ثعلبة الخشني ، وقال حديث حسن ، أنظر النووي ، الأربعون النووية ، القاهرة : المطبعة السلفية ، الطبعة الثانية ، ١٣٩٥ هـ ، ص ٥٩ الحديث الثلاثون ، ابن رجب الحنبلي ، جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم ، الاسكندرية : دار عمر بن الخطاب ، د.ت. ، ص ص ٢٦١ - ٢٧١ .

تعداها واعتدى عليها فله سوء العاقبة ﴿ولقد أهلكنا القرون من قبلكم لما ظلموا وجاءتهم رسلهم بالبينات وما كانوا ليؤمنوا كذلك نجزي القوم المجرمين﴾ (١) .

وقد ورد في قوله تعالى ﴿ وتلك الأيام نداولها بين الناس وليعلم ا لله الذين آمنوا ويتخذ منكم شهداء وا لله لا يحب الظالمين ﴾ ما يدل صراحة على تفرده سبحانه بفعل التداول بين الناس ، فضمير المتكلم " نحن" في نداولها – عائد الى ذاته سبحانه ، كما أن لفظي الجلالة الواردين في الآية قاطعا الدلالة على ذلك .

– والمداول له في النصوص المنزلة هم طائفة البشر الذين تستحكم لهم عوامل الدولة وأسبابها، ويمتلكون زمام بقائها ، وسبل سنة ا لله في استدامتها لهم ، فلا غرو أن يرثوا الغلبة والظهور في الأرض، ولو لحين من الدهر ﴿ ان الأرض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين ﴾ (٢) مادامت تستقيم طريقتهم ويعتدل نهجهم على مقتضى ما يفرضه المنهج الالهي من التقوي والصلاح فتكون لهم الوراثة الى أن يقضي ا لله أمرا كان مفعولاً ، من هنا تظهر بلاغة قوله تعالى في الآية السابقة ﴿ والعاقبة للمتقين ﴾ وعدله سبحانه في امضاء سنته ﴿ أن الأرض يرثها عبادي الصالحون ﴾ (٣) .

والنصوص التي أوردت آنفا في بيان معنى الدولة تقدم نماذج لمن تكون له الدولة أو المداول له فآية ﴿وتلك الأيام نداولها بين الناس﴾ توحي بأن المداول له قد يكون المؤمنين ، وقد يكون الكافرين حسب أعمال كل فريق وجهوده في استكمال شرائط الغلبة والنصر ،وآية ﴿كي لا يكون دولة﴾ توحي بأن المداول له هم الأغنياء اذا استقر مال الفيء بينهم دون الفقراء، وحديث " اذا ظلم الذمة كانت الدولة دولة العدو .." وحديث ".. اذا أخفرت الذمة أديل الكفار" ، يتحدثان عن نمطين ممن قد تتوافر لهم شروط المداول له وهم أهل الذمة والكفار .

– والمداول عليه هو من دارت عليهم دائرة الأيام ، فابتعدت عنهم ناصية أمورها ، إنهم طائفة البشر الذين لم تستحكم لهم عوامل الدولة وأسبابها و لم يمتلكوا زمام بقائها، أو الذين كانت فى أيديهم هذه العوامل وتلك الأسباب لكنهم فرطوا فيها ، فذهبت الى غيرهم فصار مثلهم كمثل القرية التي قال ا لله تعالى في شأنها ﴿ وضرب ا لله مثلا قرية كانت آمنة مطمئنة يأتيها رزقها رغدا من كل مكان فكفرت بأنعم ا لله فاذاقها ا لله لباس الجوع والخوف بما كانوا يصنعون﴾ (٤) .

---

(١) سورة يونس ، الآية رقم ١٣ .

(٢) سورة الأعراف ، الآية رقم ١٢٨ .

(٣) سورة الأنبياء ، الآية رقم ١٠٥ .

(٤) سورة النحل ، الآية رقم ١١٢ . قال ابن كثير هذا مثل أريد به أهل مكة، فانها كانت آمنة مطمئنة مستقرة يتخطف الناس من حولها ، ومن دخلها كان آمنا لا يخاف ... ﴿فكفرت بأنعم الله﴾ أي جحدت آلاء ا لله عليها ، وأعظمها بعثه

والمداول عليه يتبادل المواقع في حديث النصوص المنزلة مع المداول له، فالمسلمون قد يدال عليهم ، وكذا غيرهم في قوله تعالى ﴿وتلك الأيام نداولها ..﴾ ، والفقراء حين يصير المال دولة بين الأغنياء في قوله تعالى ﴿كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم﴾ يدال عليهم ، وحين يكون المغنم دولا - كما جاء في الحديث النبوي - لطائفة دون أخرى من الناس، تصير الدولة به لمن امتلكه ، وتبعد بالتالي عمن سلبه وحرمه .

وهنا ينبغي ملاحظة أمرين في العلاقة بين المداول له والمداول عليه في النصوص المنزلة ، أولهما أن تبادل الأدوار بينهما - من حيث هو سنة الهية تزكيه اعتبارات كثيرة ، منها اعتبار التدافع بين الناس لمنع الفساد في الأرض ﴿ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ولكن الله ذو فضل على العالمين﴾ [1] ، واعتبار الصراع بين الحق والباطل ﴿بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فاذا هو زاهق ..﴾ [2] والثاني أن الابطاء أو التعجيل في تبادل الأدوار بينهما لا تحكمه مدة معينة ، فقد تطول وقد تقصر ، حسب توافر امكانات الدولة لطرف دون آخر، فالمسلمون في غزوتي أحد وحنين دالت الدولة عليهم في أولى جولات القتال في الغزوتين ، ثم دالت لهم في نهايتها، وفي أحد يقول الله تعالى مبينا حال المسلمين بين الهزيمة والنصر ﴿ولقد صدقكم الله وعده اذ تحسونهم باذنه حتى اذا فشلتم وتنازعتم في الأمر وعصيتم من بعد ما أراكم ما تحبون منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الآخرة ثم صرفكم عنهم ليبتليكم ، ولقد عفا عنكم والله ذو فضل على المؤمنين﴾ [3] ، وفي حنين ورد قوله تعالى - مبينا انقلاب أحوال المسلمين في بداية الغزوة وآخرها - ﴿لقد نصركم الله في مواطن كثيرة ويوم حنين اذ أعجبتكم كثرتكم فلم تغن عنكم شيئا وضاقت عليكم الأرض بما رحبت ثم وليتم مدبرين ثم أنزل الله سكينته على رسوله

محمد صلى الله عليه وسلم اليهم ، كما قال تعالى ﴿ألم تر الى الذين بدلوا نعمة الله كفرا وأحلوا قومهم دار البوار . جهنم يصلونها وبئس القرار﴾ ولهذا بدلهم الله بحاليهم الأولين خلافهما ، فقال ﴿فأذاقها الله لباس الجوع والخوف﴾ أي ألبسها وأذاقها الجوع بعد أن كان يجبى اليهم ثمرات كل شيء ، ويأتيها رزقها رغدا من كل مكان ، وذلك أنهم استعصوا على رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه ، وأبوا الا خلافه، فدعا عليهم بسبع كسبع يوسف ، فأصابتهم سنة أذهبت كل شيء لهم، فأكلوا العلهز وهو وبر البعير يخلط بدمه اذا نحروه ،وقوله (والخوف) وذلك أنهم بدلوا بأمنهم خوفا من رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه حين هاجروا الى المدينة من سطوته وسراياه وجيوشه ، وجعل كل مالهم في دمار وسفال ، حتى فتحها الله على رسوله صلى الله عليه وسلم .." أنظر ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، القاهرة : المكتبة التوفيقية ، ١٤٠٠ هـ -١٩٨٠ م ، ج٢، ص٥٨٩ .

(١) سورة البقرة ، الآية رقم ٢٥١ .

(٢) سورة الأنبياء ، الآية رقم ١٨ .

(٣) سورة آل عمران ، الآية رقم ١٥٢ .

وعلى المؤمنين وأنزل جنودا لم تروها وعذب الذين كفروا وذلك جزاء الكافرين ﴾ [١] ، وكتب السيرة النبوية فيها المزيد من التفاصيل عن ظروف كلتا الوقعتين وما فيهما من دروس وعبر [٢] .

ـ أما المداول به فيشمل كل مكنات التداول مما تضمنه أشكال الابتلاء كافة [٣] ، وهذه راجعة في الاختيار والمشيئة والأنماط والقوة والضعف والمثال النهائي - الى المداول سبحانه ، ولذلك قد يكون المتداول به ماديا محسوسا كالفيء في قوله تعالى ﴿ كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم ﴾ وقد يكون غير مادي أو غير ملموس في ظاهرة كالنصر والظهور في حديث " أديل الكفار .." وقد يشمل المداول به النوعين ويجمع بينهما ، مما يحتمله قوله تعالى ﴿ وتلك الأيام نداولها ..﴾ وبما تستبطنه حقيقة الأيام من عناصر متعددة من فرح وغم وصحة وسقم وغنى وفقر وغير ذلك [٤] . وهنا ينبغي ملاحظة أن المداول به يربط بين المداول له والمداول عليه من حيث يتقلب بينهما مرة لهذا ومرة لذاك ، وهذا يعني أن حقيقة المداول به تظل كما هي ، وانما التغير يصيب أسبابه ، وهذه الأسباب تسخرها الارادة الإلهية للبشر ، فالذي يؤثر منهم تغييرها لصالحه تكون الدولة له، والذي يبغي الحفاظ عليها وهي لغير صالحه - أدرك هذا أم لم يدرك - تكون الدولة عليه ، والمبدأ الضابط لهذا الاختيار قوله تعالى ﴿ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم . واذا أراد الله بقوم سوءا فلا مرد له وما لهم من دونه من وال ﴾ [٥] والآية السابق الاستشهاد بها ﴿وضرب الله مثلا قرية كانت آمنة يأتيها رزقها من كل مكان ...﴾ تبين أن

---

(١) سورة التوبة ، الآيتان رقم ٢٥ ، ٢٦ .

(٢) أنظر على سبيل المثال ما أورده ابن هشام ، السيرة النبوية ، تحقيق د. محمد فهمي السرجاني ، القاهرة : المكتبة التوفيقية ، ١٩٧٨ ، ج٣ ، ص ص ١ - ٩٧ ، ج٤ ، ص ص ٤٣ - ٧٦ ، ابن حجر ، فتح الباري ، مرجع سابق ، طبعة الريان الثانية، ١٤٠٩هـ-١٩٨٨م ، ج٧ ، ص ص ٤٠١ - ٤٣٧ ، ص ص ٦٢١ - ٦٣٧ ، محمد بن سعد ، الطبقات الكبرى ، دراسة وتحقيق محمد عبد القادر عطا ، بيروت: دار الكتب العلمية ، الطبعة الأولى ، ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م ، ج٢ ، ص ص ٢٨ - ٣٧ ، ص ص ١١٤ - ١١٩ ، د. محمد سعيد رمضان البوطي ، فقه السيرة ، بدون ، الطبعة السابعة ، ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ ، ص ص ١٨٤ - ١٩٦ ، ص ص ٢٩٧ - ٣٠٧، صفي الرحمن المباركفوري ، الرحيق المختوم ، المنصورة : دار الوفاء للطباعة والنشر ، الطبعة السابعة ، ١٤١١ هـ - ١٩٩٠ م ، ص ص ٢٩٠ - ٣٤٠ ، ص ص ٤٩٠ - ٤٩٥ .

(٣) أنظر تأصيلا لهذه الأشكال في : مصطفى منجود ، "الفتنة الكبرى والعلاقة بين القوى السياسية في الإسلام"، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الاقتصاد - جامعة القاهرة، ١٩٨٦ ، ص ص ٣-٣٥ ؛ وأنظر أيضا في حقيقة الابتلاء :د. خالص جلبي ، ظاهرة المحنة محاولة لدراسة سننية ، الكويت : دار القلم ، طبعة أولى ، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ ، مواضع متفرقة ؛ د. فتحي الدريني ، خصائص التشريع الاسلامي في السياسة والحكم ، بيروت: مؤسسة الرسالة ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٢ ، ص ١٢٢ ، ص ص ١٥٢- ١٥٤ .

(٤) أنظر : القرطبي ، مرجع سابق ، ج٤ ، ص ٢١٨ ، وأنظر أيضا : سميح عاطف الزين ، " تداول الأيام بين الناس" ، مجلة المعارج ، المجلد الأول ، العدد الثاني ، رجب ١٤١١ هـ - شباط ١٩٩١م، ص ص ١٠ - ١٣ .

(٥) سورة الرعد ، الآية رقم ١١ .

تمسك هذه القرية بأسباب الايمان استوجب لها استتباب الأمن وادرار الأرزاق فلما آثرت استبدال أسباب الكفر – الذي هو أدنى – بأسباب الايمان – الذي هو خير – أذاقها ا لله لباس الخوف بدل الأمن ، والجوع بدل الاطعام والارتزاق ، وشبيه بهذا قوله تعالى: ﴿ وكم قصمنا من قرية كانت ظالمة وأنشأنا بعدها قوما أخرين ﴾ (1) .

– واخيراً فان المداول فيه هو المجال الذي تمضي فيه الارادة الإلهية سنتها في تصريف أسباب الدولة بين المداول له والمداول فيه من خلال أحداث التفاعل بين هذين العنصرين وعنصر المداول به وذلك في بيئة زمانية ومكانية محددة ما دامت الظروف المهيئة لوجود أسباب الدولة قد توافرت. والملاحظ بصفة عامة في النصوص التي استخرجت منها آنفا معاني الدولة أنها لا تتحدث عن المتداول فيه مباشرة ، بل ذكرته على سبيل الاطلاق سواء في قوله تعالى ﴿ وتلك الأيام نداولها ﴾ أو في حديث "كانت الدولة دولة العدو ..." أو في حديث " .. أديل للكفار " وهذا نابع في الواقع من حقيقة أن أسباب وجود الدولة ، وأسباب غيابها لا تقتصر على زمان بعينه ، أو مكان بذاته ، من حيث هي دائمة لأن سنة ا لله في الدولة – استقراراً وتغيراً – وكما سبق لا تتبدل ولا تتحول، ومن ثم فان الأسباب في كلا الحالين صالحة لأن توجد في كل زمان وكل مكان الى أن يرث ا لله الأرض ، وفق شرائط وجود الدولة ، وشرائط عدم وجودها ، فاذا ما توافرت هذه الشرائط في فئة معينة من الناس في زمان ما ، ومكان ما فقد حلت لهم الدولة ، وإلا بعدت عنهم وغربت اذا ما تداعت عليهم شرائط غروبها .

ويبقى بعد هذا العرض العام لمعاني الدولة في القرآن والسنة ، والمفهوم الذي يربط بينها جميعا ، وأبعاده ، وعناصر فعل التداول استخلاص عدة ملاحظات منهاجية :

الملاحظة الأولى أن ما استخلصه علماء المسلمين من معانى مادة – دولة – في النصوص المنزلة ممن تعاملوا بالتفسير والشرح لهذه النصوص يكاد يقترب من المعاني التي قال بها علماء اللغة، ولذلك نجد أن كثيرا من المفسرين والشراح بدأوا في استنباط معاني المادة معتمدين على ما سبق به اللغويون، ولعل في ذلك ما يبرر اتفاق أغلبهم على كثير من معاني الدولة رغم اختلاف طبيعة ورود مادتها وسياقه في الآيات والآحاديث ، فضلا على أن تفرد بعضهم ببعض المعاني مما لم يأت به الآخرون لا يعني اختلافه عنهم ، بقدر ما يؤكد اضافته الى اجتهاداتهم واكمالها.

والملاحظة الثانية أن محاولة البحث عن المفهوم السياسي للدولة من منطلق التنظير السياسي المعاصر – خاصة في دلالاتها القوميه – من خلال النصوص المنزلة ، تظل محاولة مستهجنة ووضعا

---

(1) سورة الأنبياء ، الآية رقم 11 ، وكذلك قوله تعالى " وكم من قرية أهلكناها فجاءها بأسنا بياتا أو هم قائلون " سورة الأعراف ، الآية رقم 4 ، وقوله تعالى " فكأين من قرية أهلكناها وهي ظالمة فهي خاوية على عروشها وبئر معطلة وقصر مشيد" سورة الحج ، الآية رقم 45 ،وقوله تعالى ﴿ وكم أهلكنا من قرية بطرت معيشتها فتلك مساكنهم لم تسكن من بعدهم الا قليلا وكنا نحن الوارثين ﴾ سورة القصص ، الآية رقم 58 .

للأمور في غير نصابها، ذلك أن مفهوم الدولة كما سلف له خصوصيته ، وله طرق تأويله التي لا تحتمل أن تقحم عليها تأويلات ، لا تقبلها ولا تستبطنها ، خاصة اذا كان باب الدخول بهذه التأويلات المقحومة على غير نهج ما أصله علماء المسلمين من المتقدمين والمتأخرين في فهم نصوص كل من القرآن والسنة .

والملاحظة الثالثة أن البدهية السابقه لا تنفي أن يكون ثمة التقاء في بعض المعاني بين دلالات مفهوم الدولة في القرآن والسنة ودلالاتها السياسيه التي اجتهد فيها فقهاء المسلمين ، ليس بسبب ان المفهوم في كلا المجالين يتحد في جذره اللغوي – دول – وهو ما لابد أن يلقي بظلاله على ترابط المعنى فيها في بعض نواحيه ، بل ولأن بعض الفقهاء – فوق ذلك – حاولوا تضمين مفهوم الدولة في النصوص المنزلة بعض الدلالات السياسية، وهذا موقعه في الملاحظة الرابعة.

ومضمون هذه الملاحظة الرابعة أن ثمة مسلكا لدى علماء السلف في اسقاط البعد السياسي على مادة دول في بعض النصوص المنزلة خاصة في آية ﴿ وتلك الأيام نداولها بين الناس ﴾ وهذا المسلك هو الذي دعا عالما كبيرا كالطبري الى أن ينقل عن واحد ممن كان ينقل عنهم في تفسيره قوله "إن الآية تعني تداول الأيام بين الأمراء " [1] وهو دليل على تقلب السلطة وتصريفها بين القائمين عليها ، فإذا بأيامها لبعضهم الأمراء ، واذا بها للبعض الآخر منهم تارة أخرى .

وهذا يعني أن ما رآه البعض من أن "الدولة قد استعملت في القرآن الكريم بمعنى الثروة على الرغم من أن معناها الحرفي هي شيء تتناقله الأيدي كالسلع " [2] مردود من ناحيتين ، ناحية قصر مفهوم الدولة في القرآن على الثروة لما سبق بيانه من وجود معاني أخرى تتعدى معنى الثروة فقط، وناحية قصر المعنى الحرفي للدولة على ما تتناقله الأيدي كالسلع لأن هذا أحد معانيها الحرفية ، الذي يندرج تحت الأصل الجامع للمفهوم كالذي سبق ذكره في التناول اللغوي ، بفرض أن المعنى الحرفي الذي يقصده صاحب هذا الرأي – الذي لم يحدد مجاله في اللغه أم في القرآن – هو معناها في اللغة.

والملاحظة الخامسة أنه لا ينبغي الاقتصار في تأصيل مفهوم الدولة في القرآن الكريم والسنة على ما نطقت به بعض نصوصها ، دون النظر في اضافة خبرة السيرة النبوية الى ذلك على اعتبار أنها مجال التطبيق العملي لكثير من النصوص المنزلة ومجال الاضافة التشريعية وفق ما فصل الفقهاء في اجتهاداتهم حول دور السنة وعلاقتها التشريعية بالقرآن الكريم – وإلا بدا التأصيل مبتورا لافتقاده ركنا ركينا من أسس بنائه ، خاصة وأن السيرة النبوية خلعت على مفهوم الدولة كثيرا من الجوانب السياسية مما لم تظهر حقيقته كاملة في الآيات القرآنية ، من هنا تبدو أهمية العودة الى

---

(١) أنظر الطبري ، مرجع سابق ، ج ٣ ، ص ص ٦٨ – ٦٩ .

(٢) أنظر : د. منظور الدين أحمد ، النظريات السياسية الاسلامية ، ترجمة د. عبد الجواد خلف و د.عبد المعطي أمين قلعجي، كراتشي : سلسلة منشورات جامعة الدراسات الاسلامية ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٩ هـ – ١٩٨٨م ، ص ٤٧ .

الخبرة السياسية الاسلامية القدوة لاكتشاف دورها في بيان ليس فقط ادراك قيادة النبوة لمفهوم الدولة على هدى من القرآن الكريم وسنتها ، بل وادراكها لكيفية تحويل هذا المفهوم الى واقع له وجوده وضوابطه في تعاملات المسلمين مع بعضهم البعض ، وتعاملاتهم مع الآخرين ممن اختلفوا معهم فى الدين .

والملاحظة الأخيرة إن الانطلاق مما ذكر في الملاحظات السابقة -فضلاً على ماسيرد لاحقاً - لا يدع ذريعة للادعاء بأنه ليس ثمة مجال للحديث عن المفهوم السياسي للدولة في الاسلام ، إن في أصوله العامة كما ذهب البعض [1] ، أو في سيرة النبي صلى الله عليه وسلم كما رأى البعض الآخر [2] أو الادعاء بأن المفهوم من الغموض الذي يصعب معه ادراك خطوط سياسية واضحة له ، أو سبل يسيره تزيل غموضه وتحقق مناطه كما ذكر البعض الثالث [3] فمثل هذه الادعاءات -وكما سيتضح - تغفل عن فهم طبيعة رسالة الاسلام الحضارية في توجهها الى البشر لتضبط ضمن ما تضبط جانب حياتهم السياسي تماما كما تضبط بقية الجوانب ، وتغفل في الوقت ذاته عن فهم طبيعة النظرة السياسية في الاسلام ، من حيث يمثل مفهوم الدولة أحد مفاهيمها الأساسية وفق ضوابط هي من روافد النظرة وليس وفق ضوابط مضامين سياسية أخرى بعيدة عنها .

إن هذه التعميمات من حيث تضيق المنابع وتجففها أمام كل محاولة للبحث فى المفهوم السياسى للدولة أو صياغته إسلامياً تريد قطع خط الرجعة على ذلك المفهوم فى أى شىء ينبثق من الإسلام إن فى إحكامه وقواعده ومبادئه ، أو فى ممارسات المسلمين حتى فى عصورها الزاهية، من ناحية لتأكيد الدعوة إلى تفريغ الإسلام من أى مضمون سياسى ، حفاظاً على السعى الدءوب إلى إقصائه من أى صور الوجود السياسى وفعالياته ، ومن ناحية ثانية لتأكيد الدعوة إلى سد هذا الفراغ المفاهيمى بعيداً عن الإسلام قيماً وممارسة ، أما وقد ثبت -أنه المسؤول عن إيجاد هذا الفراغ - فثمة منظمة للعفو تملأ فيها ساحة الفكر السياسى والحركة السياسية بالمتاح من

---

(١) أنظر علي عبد الرازق ، الاسلام وأصول الحكم : دراسة ووثائق ، جمع وتقديم وتعليق د. محمد عمارة ، بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٢م .

(٢) أنظر د. محمد أحمد خلف الله ، " التكوين التاريخي لمفاهيم الأمة ، القومية ، الوطنية ، الدولة والعلاقة فيما بينها" ، ضمن ندوة القومية العربية والاسلام ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، الطبعة الثانية، سبتمبر ١٩٨٢ ، ص ص ٢٤ - ٢٩

(٣) أنظر : د. محمود اسماعيل " اشكاليات مفهوم الدولة في الإسلام بين النظرية والتطبيق" ، ضمن سلسلة قضايا فكرية ، الكتاب الأول " من الذي يحكم مصر " ، القاهرة : دار الثقافة الجديدة ، ١٩٨٥ ، ص ص ٤٥ - ٥٠ ، أنظر محاولة لاستخلاص النموذج القرآني لمفهوم الدولة بما يخالف ما ذهب اليه صاحب الرأي السابق في :

- Haroon Khan Sherwani , Studies in Muslim Political Thought and Administration , Londoon : Sh.Muhammed Ashraf,1959. pp.1-39 .

المفاهيم المتداولة دون ضابط أو تمحيص، ولو كان في مضامينها مايختلف وخصائص التشريع السياسي في الإسلام .

المبحث الثالث : الدلالات السياسية لمفهوم الدولة :

اذا ما أخذ في الاعتبار الضابط المنهجي الخاص بضرورة الانطلاق من الربط بين دلالات ثلاث في تأصيل مفهوم الدولة الدلالة اللغوية ، والدلالة الأصوليه، ودلالتها في الخبرة السياسية – وتوظيفها في استنباط الدلالة السياسية للمفهوم ، يمكن القول إن المفهوم السياسي للدولة لا يعدو في حقيقة الأمر أن يكون " **الاطار النظامي الذي تجسد من خلاله الجماعة المسلمة استخلافها السياسي لتحقيق شهودها الايماني في حراسة الدين وسياسة الدنيا به بين أعضائها وبينها وبين غيرها من الجماعات الأخرى**" . ونظرة عامة الى أبعاد هذا التعريف وعناصره سنجد الآتي :

١ – أن الدولة الاسلامية هي إطار نظامي بكل ما تحويه لفظة نظام من معاني التأليف والترتيب والاتساق ، وقوام الأمر وعماده ، وملاك أمره ، والطريقة والسيرة ، ومادة الاتساق والتأليف ، والاستقامة والاعتدال ، والتي ترتكز – أي هذه المعاني – حول الترتيب والترابط والانسجام ، ليصير من خلالها الاطار النظامي هو كل ما من شأنه تحقيق الانسجام والتوافق من مبادىء وقوانين وتقاليد وعادات تقوم عليها الحياة في جماعة معينة [1] .

بهذا المعنى فان الاطار النظامي حين تعرف به الدولة الاسلامية وحين يكون نتاجا لارادة الجماعة المسلمة في تحقيق رسالتها الحضارية فان الصيغة الاسلامية في الدولة والجماعة تصير بمثابة ضابط الهوية لهذا الاطار، ومن ثم تضع الحدود لمايشتمل عليه من أسس تقوم عليها حياة الجماعة المسلمة ، وهذا يعني عدة حقائق :

الأولى أن الاطار النظامي هو في التحليل الأخير ذريعة أو وسيلة الجماعة المسلمة في التعبير عن استخلافها السياسي ، انه الواسطة التي تدرك من خلالها الجماعة أن استخلافها بين الأمم لابد أن يعبر عن نفسه بشكل منظم يربط بين ما علمته من مقاصد شرعيه له ، وبين ما يتاح لديها من وسائل انجاز هذه المقاصد ، على أن ارادة الجماعة في اكتشاف الو ائل وتوظيفها ليست مرسلة بحيث تختار أية وسائل ، وانما تبتغي المقاصد الشرعية بوسائل ينبغي أن تكون هي كذلك شرعية لاتخرج عن مبدأ أو قيمة أو خلق يشكل الالتزام به أحد ابجديات التدين الصحيح ، والايمان المستقيم [2] ، وإلا حدث الازدواج والتضارب في الحركة ، مع أن مقتضى استقامة الايمان أن

---

(١) أنظر مزيدا من التفاصيل حول التعريف بمفهوم الاطار النظامي في : مصطفى منجود ، الفتنة الكبرى مرجع سابق ، ص ص ١١١ – ١١٦ .

(٢) سواء تعلقت هذه الوسائل بأفعال أو تروك لتحقيق مقاصد بذاتها . اذ " أن الأفعال والتروك من حيث هي أفعال أو تروك متماثلة عقلا بالنسبة الى ما يقصد بها ، اذ لا تحسين للعقل ولا تقبيح ، فاذا جاء الشارع بتعيين أحد المتماثلين للمصلحة وتعيين الآخر للمفسدة فقد تبين الوجه الذي منه تحصل المصلحة فأمر به أو أذن فيه ، وبين الوجه الذي به تحصل

تترتب عليه الأعمال الصالحة – بكل ما تستغرقه لفظة الأعمال – وآيات القرآن الكريم التي تربط العمل الصالح بالايمان كثيرة [1] ، بل إن السنة النبوية الصحيحة تؤكد أنه لايجتمع في الفرد المسلم ومن ثم في المجتمع المسلم الايمان الصحيح والعمل الفاسد ، ففي الحديث "لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن ، ولا يسرق حين يسرق وهو مؤمن" وفي رواية أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه كان يلحق معهن "ولا ينتهب نهبة ذات شرف يرفع الناس اليه أبصارهم فيها حين ينتهبها وهو مؤمن " [2] .

والحقيقة الثانية : أنه ما دام الاطار النظامي نتاج الجماعة المسلمة فهو اذن محدود باجتهادها في الوصول به الى مقاصد الاستخلاف ، ومن ثم مرتبط باجتهادها في فهم هذه المقاصد، وعلى قدر توفيقها في معرفة المقاصد وارادتها في العمل وفقها يكون توفيقها في بناء اطارها النظامي ، والاجتهاد بطبيعته يرتبط من ناحية امكانياته بحدود ما في الوسع والطاقه حيث " لا يكلف الله نفسا الا وسعها" [3] ، وفي الحديث " .. عليكم بالأعمال ما تطيقون ، فوالله لا يمل الله حتى تملوا وان أحب الدين اليه ما دام عليه صاحبه " [4] ، ويرتبط من ناحية الخيوية بمدى التجديد الحضاري المستمر له –مراجعة وتقويما – بحيث يصير عنصر فعالية في متابعة علماء المسلمين لما يعتمل في واقع الحياة واستنباط ما يضبط مساره ، لكنه في أي من الناحيتين لا يجب أن يمس ثوابت اسلامية تقابل ثوابت في حياة الجماعة المسلمة ، تتعانق معها وتتوافق وتحفظ لها ديمومتها ، وانما يقتصر على جوانب الأحكام الفقهية القابلة للتغير والتي تقابل جوانب الحياة المتغيرة في حياة الجماعة المسلمة ، وفق ضوابط القواعد الشرعية التي فصل فيها علماء أصول الفقه والفقهاء ،

المفسدة فنهى عنه رحمة بالعباد . فاذا قصد المكلف عين ما قصده الشارع بالاذن فقد قصد وجه المصلحة على أتم وجوهه . فهو جدير بأن تحصل له . وان قصد غير ما قصده الشارع . وذلك انما يكون في الغالب لتوهم أن المصلحة فيما قصد لأن العاقل لا يقصد وجه المفسدة كفاحا . فقد جعل ما قصد الشارع مهمل الأعتبار ، وما أهمل الشارع مقصودا معتبرا ، وذلك مضادة للشريعة ظاهرة ..." .

أنظر : أبو اسحاق الشاطبي ، الموافقات فى أصول الشريعة ، القاهرة : دار الفكر العربى ، ط٢ : ١٣٩٥هـ–١٩٨٥م ، ج ٢ ، ص ص ٣٣٣ – ٣٣٤ .

(١) أنظر ترتيبا لورود هذه الآيات في السور القرآنية، مادة أمن ، ومادة عمل ، ومادة صلح في محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ، بيروت : مؤسسة جمال للنشر ، د.ت ، مواضع متفرقة.

(٢) رواه البخاري عن أبي هريرة . أنظر : فتح الباري ، مرجع سابق ، طبعة مكتبة الكليات الأزهرية ، ج٢١ ، ص ١٣٠.

(٣) سورة البقرة / الآية رقم ٢٨٦ .

(٤) رواه البخاري عن أم المؤمنين عائشة . أنظر : ابن حجر ، مرجع سابق ، مكتبة الكليات الأزهرية، ج ١ ، ص ص ١٧٤- ١٧٦ .

وخاصة القاعدة الشرعية القاضية بتغير الأحكام بتغير الزمان على نحو ما ذكر ابن قيم الجوزية(١)، ومعنى ذلك أن قضية الثابت والمتغير فى حركة الجماعة المسلمة تسري على الأنظمة التي تنبع منها ، بما فيها الدولة ، ومن ثم فان السؤال الذي يفرض نفسه هنا هو كيف تجمع الدولة كاطار نظامي بالمعنى السالف بين الثابت والمتغير في بنيانها وتعاملها الداخلي والخارجي ؟ سؤال تتعلق الإجابة عنه بالحديث عن اختصاصات الدولة الإسلامية (٢) .

والحقيقة الثالثة أن صفة النظامية في الاطار تنفي أن يكون سعي الجماعة المسلمة للتعبير عن استخلافها خبط عشواء أو ارتجال ، وهذا افراز طبيعي لروح النظامية التي يربي الاسلام جماعة المسلمين عليها ، ويريدها أن تسم كل أنشطتها بهذه السمة ، فلا مجال اذن للاعتباط أو الانفلات في ادارة الجماعة للعملية السياسية بموجب استخلافها، وحين تبرأ الدولة من هذين الداءين وأشباههما فقد حصنت حركتها داخلياً وخارجياً بكثير من الحصانات منها أولا وضوح الحركة واستنارتها لانطلاقها من قواعد نظامية واضحة ، وهذا يضمن لها أن تكون على بينة من أمرها وعلى بصيرة ورؤية مما أقدمت أوستقدم عليه ، ومنها ثانيا البعد عن التخبط والتردد ، وهذا يضمن لها الشجاعة فى مواقفها المختلفة ، والقدرة على القرارات وتحمل تبعاتها في هذه المواقف، ومنها ثالثا ضمان وجود معايير محددة لتقويم الحركة تستطيع من خلالها قياس انجازها باستمرار ، وهذا يكفل لها القدرة على مراجعة نفسها وتجديد طاقتها ، ولفظ ما في الانجاز من فساد واعوجاج .

والحقيقة الرابعة ان الاطار النظامي هوالتعبير الرسمي لاستخلاف الجماعة المسلمة أو هو – كما يعبر– البعض الواجهة القانونية التي تعبر عن ارادة هذه الجماعة في القيام بواجب الاستخلاف وقد تبلور في حقيقة مجردة لا ترتبط بزمان أو مكان محددين ،ولا تتحدد باقليم أو حدود مصطنعة معينة (٣) وانما ترتبط بالزمان والمكان اللذين يتمخض فيهما وجود ارادة سياسية للجماعة المسلمة وتوافر القدرة لديها على ايجاد الأدوات النظامية بما فيها الدولة المعبرة عن هذه الارادة. هذا التحليل تترتب عليه ثلاث نتائج ، أولاها أنه لا يكفي مجرد وجود الجماعة المسلمة لاضفاء الصبغة الرسمية على الاطار النظامي المجسد لوجود الدولة وانما يلزم أن يكون لدى هذه الجماعة ارادة التعبير عن ذاتها في كيان حضاري يعطيها التميز والمكانة بين غيرها من الجماعات الانسانية وأن تكون لديها ارادة السعي الفعال نحو ايجاد الادوات النظامية التي تجعل من هذا الكيان حقيقة واقعة ، والثانية أنه مادامت الدولة تعبيرا معنويا مجردا صادرا عن ارادة الجماعة المسلمة فان السلطة

---

(١) أنظر : أبن قيم الجوزية ، أعلام الموقعين عن رب العالمين ، راجعه وقدم له وعلق عليه طه عبد الرؤف سعد ، بيروت : دار الجيل ، د.ت. ، ج٣ ، ص ص ٣ – ٥٨ .

(٢) وهو موضع فصل لاحق للباحث يتناول فيه اختصاصات الدولة الإسلامية فى العلاقات الخارجية .

(٣) أنظر : ابن أبي الربيع ، سلوك المالك في تدبير الممالك ، تحقيق وتعليق وترجمة د. حامد ربيع ، القاهرة : دار الشعب ، ١٤٠٠هـ – ١٩٨٠م ، ج١ ، ص ٥٩ ، ص ٢٠٨ .

السياسية ، وكذا النظم الأخرى النابعة منها أو المساندة لها ليست سوى أدوات تسمح لهذه الدولة بتحقيق فاعليتها في زمان ومكان محددين ، والثالثة أن اختفاء السلطة أو سقوطها - بقطع النظر عن الأسباب في الحالين - المؤقتين أو وجود تناقضات محلية أو صراعات داخلية في سبيل الوصول اليها لا يحول دون بقاء أو استمرارية المفهوم المعنوي للدولة (١).

والحقيقة الخامسة أن الحديث عن الاطار النظامي - وكما يلاحظ في الحقائق الأربع السابقة - قد ارتبط مباشرة بالحديث عن الجماعة المسلمة والاستخلاف السياسي بيد أنه في ارتباطه بالنطاق الاقليمي كوعاء مكاني يحتضن هذه الفعاليات الثلاث ، والواجب الحضاري الذي تسعى الدولة الى تحقيق مثالياته ، ليس أقل شأنا في هذا السياق ، وهذا أمر تنجم عنه صعوبة ترتيب هذه العناصر الخمسة في سلم أولويات يمكن من خلاله القول بأن أحدها يعلو الآخر ، أو أن بعضها يأتي في الضرورة والأهمية في مرتبة تالية للبعض الآخر ، ورغم ذلك يبقى في نظرنا أن شرط القيام بالواجب الحضاري - الذي هو الشهود الايماني على ماسنفصل - هو الذي يخلع على الدولة الاسلامية صفة التميز عن غيرها من الدول ، من حيث أنه هو الذي يمنح شرائط الاطار النظامي ، والجماعة المسلمة ، والاستخلاف السياسي ، والنطاق الاقليمي ، شرعية أن تكون ضرورات لازمة لتبرير شرعية وجود الدولة الاسلامية، ذلك لأنه ينبع من حقيقة الاسلام كعقيدة وشريعة وهما مناط الشرعية في الميزان الاسلامي لكل ما يعبر عن دين الاسلام وينبثق منه.

٢ - أن الجماعة المسلمة هي المسؤولة مباشرة عن بناء الدولة ، فهي حلقة الربط بين الاطار النظامي بالمعنى السالف والاستخلاف السياسي ، وأداة خلق الفاعلية بينهما والحفاظ عليها ، ومع أن الحديث عن هذه الجماعة يثير قضية الاختصاص البشرى للدولة الإسلامية إلا أن ما يعنينا هنا هو ابراز موقع الجماعة المسلمة من تعريف هذه الدولة ، وهنا تبرز عدة أمور :

- **الأمر الأول** أن اصطباغ الجماعة بالاسلام واشتمالها به هما اللذان يميزانها عما عداها من الجماعات الأخرى سواء التي قد ترتبط بها برباط معايشة زمانية ومكانية واحدة ، أو تلك التي قد ترتبط بها برباط معايشة زمانية ومكانية مختلفة ، فالاسلام هو الحد الفاصل الذي يقرر من الذي يستحق أن ينتمي الى هذه الجماعة فيكون له حق التمتع بأخوتها ورعايتها وعصمة دمه وماله

---

(١) أنظر : المرجع السابق ، ج ١ ، ص ص ٩١ - ٩٢ ، وأنظر أيضا في حقيقة الدولة كشخصية اعتبارية من حيث انها "مدرك لا تعني محسوسا معينا ، وانما تعني مفهوما ترتكز اليه السلطة السياسية فيزاول مظاهرها حكام يشكلون الحكومة في جانبها العضوي ، لابوصفهم أصحابها وانما لحساب هذا المدرك - الدولة - باعتبارها رمزا للحياة العليا للمجتمع وعامل استمرارها" . د. محمد طه بدوي ، أصول علوم السياسة - علم أصول السياسة - دراسة منهجية ، الاسكندرية : المكتب المصري الحديث للطباعة والنشر ، ١٩٦٦ ، ص ٨٩ ، وأنظر ايضا :

-Manzooruddin Ahmed " Key Concepts in The Quran " Islamic Studies, Vol.X, June 1971, No.2 , P. 88.

وعرضه، وقد جاء في الحديث النبوي " من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا وأكل ذبيحتنا ، فذلك المسلم الذي له ذمة الله وذمة رسوله ، فلا تخفروا الله في ذمته " [1] ، وهو أيضا الذي يقرر من الذي يستحق أن يخرج منها فتبرأ منه ، أخوة ورعاية وذمة ، ولذلك جاء في الحديث الآخر " أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها وصلوا صلاتنا واستقبلوا قبلتنا وذبحوا ذبيحتنا فقد حرمت علينا دماؤهم إلا بحقها وحسابهم على الله " [2] ، ألم تر أن أبا بكر قاتل الذين خرجوا من جماعة المسلمين بارتدادهم ، لأنه رأى الزكاة داخلة في حق التوحيد على العباد، ومن منعها سقطت عنه حرمة الدم وذمة الله وذمة رسوله .

كذلك فان تميز الجماعة المسلمة باسلامها هو الذي يمنحها المنهاج الإلهي الذي تقيس من خلاله حركتها في الحياة وسعيها " قل ان صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين . لا شريك له وبذلك أمرت وأنا أول المسلمين " [3] بحيث تسقط كل سعي ليس لله فيه برهان ، أو أريد به وجها آخر غير وجهه سبحانه ، لأن الدين لا ينبغي أن يكون – في المناحي كافة التي تتجسد فيها قيمه وأحكامه – خالصا إلا لله ﴿ألا لله الدين الخالص. والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى . إن الله يحكم بينهم فيما هم فيه يختلفون . إن الله لا يهدي من هو كاذب كفار﴾ [4] .

– **الأمر الثاني** أن لفظ الجماعة يفترض قدرا من التوحد بين أعضائها ، كما أن وصفها – المسلمة – هو أساس هذا القدر من التوحد ، غير أنه التوحد الذي لا يعني المماثلة أو الانصهار الكامل الذي يلغي الفوارق في اللغة ، أو العرق ، أو اللون ، أو السن ، أو النوع ، أو ما عدا ذلك من أشكال التنوع الطبيعي الذي يعد أحد سنن الله تعالى في الاجتماع البشري المسلم وغير المسلم ﴿ومن آياته خلق السماوات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن في ذلك لآيات للعالمين﴾[5] . وأقرب صيغ التوحد وأكثرها تأكيدا لقوة الوشيجة بين أعضاء الجماعة المسلمة هو مفهوم الأخوة الذي يجمع المسلمين في نسق واحد من قربى الاسلام ورحمه ﴿إنما المؤمنون أخوة فأصلحوا بين أخويكم...﴾[6] ويؤلف بينهم فاذا بهم جسد واحد " مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد اذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسهر

---

(١) رواه البخاري عن أنس بن مالك، أنظر ابن حجر، مرجع سابق طبعة المكليات الازهرية، ج٣ ، ص٥٢ .

(٢) رواه البخاري عن أنس بن مالك ، أنظر المرجع السابق ، ج ٣ ، ص ٥٣ .

(٣) سورة الأنعام /الآيتان رقم ١٦٢ ، ١٦٣ وأنظر في بيان مدى تأصل هذا المنهج الالهي في تكوين الجماعة المسلمة :

- Fredrick M.Denny , Islam and The Muslim Community, New York : Harper & Row , Publishers , 1987 , pp.5 -7.

(٤) سورة الزمر / الآية رقم ٣ .

(٥) سورة الروم / الآية رقم ٢٢ .

(٦) سورة الحجرات / الآية رقم ١٠

والحمى "[1] وبنيان متكامل اذ " المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا " [2] واذا بهم جماعة التكافل والتآزر"المسلم أخو المسلم ، لا يظلمه ولا يسلمه . ومن كان في حاجة أخيه كان ا لله في حاجته . ومن فرج عن مسلم كربة فرج ا لله عنه كربة من كربات يوم القيامة ومن ستر مسلما ستره ا لله يوم القيامة " [3] .

– وثالث الأمور أن الجماعة المسلمة تقوم على تنوع وظيفي في أداء الواجبات واكتساب الحقوق، بحكم تعدد مهام الاستخلاف السياسي الذي ينبني على طرفين هما أساس الوجود السياسي ، الحاكم والمحكوم ، دون تفرقه في تحمل التكاليف ، فالكل يساهم في الاستخلاف بقدر مقام أداء الأمانة في كل تكليف ﴿ إن ا لله يأمركم أن تؤدوا الأمانات الى أهلها واذاحكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل﴾[4] وبقدر مقام الرعاية المتبادلة بين كلا الطرفين الذي يحملهما المسؤولية المتبادلة ، كل قبل الآخر، في تصاعد يأتي في أعلاه الحاكم لعظم تبعته ، وينتهي بالخادم لكونه الأيسر ثقلا ، وفق ما جاء في الحديث النبوي " ألا كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته، فالأمير الذى على الناس راع ومسئول عن رعيته ، والرجل راع على أهل بيته وهو مسؤول عنهم . والمرأه راعية على بيت بعلها ، وهي مسؤولة عنه . والعبد راع على مال سيده ، وهو مسؤول عنه . ألا فكلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته " [5] .

– والأمر الرابع أنها جماعة تقوم على أصل الحياة في الكون، وسنة ا لله في أن يقوم هذا الأصل على الرجل والمرأة على أساس ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند ا لله أتقاكم ﴾ [6] في تناغم وتواصل وعطاء متبادل تستعلي فيه قيم السكينة والمودة والتراحم ﴿ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا اليها وجعل بينكم مودة ورحمة إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون ﴾ [7] فالنساء شقائق الرجال ومجالات العطاء مفتوحة لكل منهما وفق ضوابط شرعية تحفظ لكل نوعه وكرامته ولذلك روي عن ابن عباس قوله " لعن رسول ا لله صلى ا لله عليه وسلم المخنثين من الرجال والمترجلات من

---

(١) رواه مسلم عن النعمان بن بشير . أنظر صحيح مسلم بشرح النووي ، القاهرة:المطبعة المصرية ، د.ت ، ج١٦، ص ١٤٠، وأنظر رواية أخرى للبخاري عن النعمان بن بشير . في ابن حجر ، مرجع سابق ، طبعة الكليات الأزهرية ، ج٢٩ ، ص ٢٢٣ .

(٢) رواه البخاري عن أبي موسى . أنظر : ابن حجر مرجع سابق ، طبعة الكليات الأزهرية ، ج١٠ ، ص ١٨٠ .

(٣) رواه البخاري عن ابن عمر . أنظر المرجع السابق ، ج١٠ ، ص ص ١٧٧ – ١٧٨ .

(٤) سورة النساء / الآية رقم ٥٨ .

(٥) رواه الترمذي عن ابن عمر . وقال حسن صحيح . أنظر سنن الترمذي ، تحقيق محمد أحمد شاكر، القاهرة : مكتبة الحلبى ، ط١ ، ١٣٥٦هـ ، ج٤ ، ص ٢٠٨ .

(٦) سورة الحجرات / الآية رقم ١٣ .

(٧) سورة الروم / الآية رقم ٢١ .

النساء . وقال أخرجوهم من بيوتكم ، قال فأخرج النبي صلى الله عليه وسلم فلانا ، وأخرج عمر بن الخطاب فلانة " [1] ، فمن أحسن فلنفسه ومن أساء فعليها ﴿ إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وان أسأتم فلها ﴾ [2] .

– والأمر الخامس أن الجماعة المسلمة تقبل أن يتعايش معها أفراد وجماعات أخرى غير مسلمة في نطاقها – أي الجماعة المسلمة – الزماني والمكاني شريطة أن يظل لها تميزها الايماني ويظل لهؤلاء الأفراد وتلك الجماعات شرعية المقام بين ظهراني أعضائها ، سواء كانوا ذميين أو مستأمنين ، ولذلك تفصيل في موضع آخر [3] .

٣ – أن الاستخلاف السياسي لايعدو أن يكون الغاية الوسيطة أو الهدف الهادف من بناء الجماعة المسلمة لاطارها النظامي ، أي أنه يجمع بين وصفي الغاية والوسيلة معا فهو غاية الجماعة المسلمة من بناء اطارها النظامي ، وهو وسيلتها في تحقيق الشهود الايماني ولذلك فهو يتصف بالآتي :

أ – أنه جزء لايتجزأ من سنة الله تعالى في الاستخلاف الانساني العام الذي اختص به الانسان وحده دون بقية الموجودات ، منذ أعلن جدارته بتحمل أمانة هذا الاستخلاف ﴿ إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الانسان إنه كان ظلوماً جهولاً﴾ [4] فكأن الاستخلاف البشري نوعان ، أحدهما العام وهو استخلاف البشر عامة في الأرض باعتبار أنهم مستعمرون فيها ، ومسلطون عليها ﴿هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها﴾[5] وقد بدأ هذا الاستخلاف العام منذ اخبار الله تعالى الملائكه أنه جاعل في الأرض خليفة ، فكان أدم ومن بعده ذريته مادة هذا الاستخلاف ﴿واذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون ﴾ [6] ، والثاني هو الاستخلاف الخاص ، أو استخلاف السلطة والحكم [7] ، وهذا هو الاستخلاف السياسي ، ولا يكون الا لمن جمع شرائط التمكين ،

---

(١) رواه البخاري . أنظر ابن حجر ، مرجع سابق ، طبعة الكليات الأزهرية ، ج٢٢، ص ص ٩٧ – ٩٨ .

(٢) سورة النحل / الآية رقم ٩٧ .

(٣) انظر : مصطفى منجود ، الأبعاد السياسية للأمن فى الإسلام ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، كلية الاقتصاد –جامعة القاهرة ، ١٩٩٠ ، ص ٥٤٣ ومابعدها .

(٤) سورة الأحزاب / الآية رقم ٧٢ .

(٥) سورة هود / الآية رقم ٦١ .

(٦) سورة البقرة / الآية رقم ٣٠ .

(٧) أنظر : عبد القادر عودة ، الاسلام وأوضاعنا السياسية ، القاهرة : دار الكتاب العربي ، ١٩٥١، ص ص ١٤ – ١٥ .

واستحق وراثة الأرض من الأفراد والحكومات والدول ، وهو في نظر الاسلام ضرورة شرعية وعقلية [1] .

ب – أنه تعتمل في بيان حقيقته وفاعليته في الجماعة المسلمة عناصر ستة أولها المستخلِف – بكسر اللام – وهو الله سبحانه وتعالى الذي اقتضت مشيئته أن يجعل في الأرض خليفة وأن يوكل الى الجماعة المسلمة اختيار من يقودها في استخلافها في الأرض ، والثاني المستخلف – بفتح اللام – أو الخليفة وهو من أناطت به الجماعة المسلمة قيادتها ، فردا أو جماعة، وفق شرائط معتبرة فيه ، والثالث المستخلف فيه وهو النطاق الزمني والمكاني للاستخلاف انه الأرض وما عليها مما سخره الله من خلائق وموجودات لخدمة الانسان وتسهيل استخلافه والرابع المستخلف له وهو المنوط به تلقي عوائد الاستخلاف السياسي وانجازاته إنها الجماعة المسلمة كلها دون تفرقة في تحصيل هذه العوائد وتلك الانجازات بين صالح خليفتها وصالح الرعية فيها ، والخامس المستخلف به وهو وسائط الاستخلاف وأدواته والسلطات التي تخولها له الجماعة المسلمة كي ينهض بواجبات استخلافه ، والمستخلف عليه وهو المجال الانساني الذي أوكل للمستخلف – بفتح اللام – قيادته ورعايته وهو جمهور المسلمين الذين اختاروه اختيارا شرعيا ، فكأن مرد الاستخلاف في النهاية – في عوائده ، ونطاق ممارساته وسلطاته – راجع الى جماعة المسلمين، أي انها هي رقيب شرعيته الدائم ، شرعية ممارسة السلطة وشرعية الانجاز [2] .

جـ – كذلك فان مجرد قيام الجماعة المسلمة بالاستخلاف السياسي لا يعني انفرادها به دون غيرها بالظهور والغلبة والتمكين ، أو بعبارة أخرى لا يحجب امكان قيام جماعات أخرى غيرها بالاستخلاف السياسي ، ذلك أن لهذا الاستخلاف سننه ونواميسه فمن توافرت فيه وتوافق معها فقد أوجب الاستخلاف مسلما كان أو غير مسلم ومن هذه السنن سننه تعالى في قسم المعيشة بين الناس مسلمهم وكافرهم ﴿ نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضا سخريا ورحمة ربك خير مما يجمعون﴾ [3] ، وسنته في تداول الاستخلاف بين الناس ﴿ وربك الغني ذو الرحمة إن يشأ يذهبكم ويستخلف من بعدكم ما يشاء كما أنشأكم من ذرية قوم آخرين ﴾ [4] ، وسنته في ضرورة انشاء الانسان من الأرض

---

(١) أنظر تفاصيل ذلك ومصادره في :/ مصطفى منجود ، الأبعاد السياسية للأمن في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ص ٢٠٨ – ٢١٠ ،سيف الدين عبد الفتاح، "التجديد السياسي والخبرة الإسلامية: نظرة فى الواقع العربى المعاصر ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، كلية الاقتصاد – جامعة القاهرة ، ١٩٨٧ ، ص ص٥١٧ –٥٢٣ .

(٢) تمت الاستفادة في اشتقاق هذه العناصر مما سبق معالجته في رسالة الباحث للدكتوراة . الأبعاد السياسية للأمن في الاسلام ، مرجع سابق ، ص٢٠٨ ، وان لم نتقيد به تماما . وأنظر أيضا : د. فاروق أحمد دسوقي ، استخلاف الانسان في الأرض، الاسكندرية: دار الدعوة ، د.ت، ص١٢

(٣) سورة الزخرف / الآية رقم ٣٢ .

(٤) سورة الأنعام / الآية رقم ١٣٣ .

واستعماره فيها ﴿ هو انشأكم من الأرض واستعمركم فيها ﴾ (١) ، وسنته في أن يجعل للناس خليفة يقودهم الى الحكم بالحق ﴿ياداود انا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله﴾(٢) .

د - انه لكي يتحقق للجماعة المسلمة تفردها بالظهور والغلبة والتمكين والاستقرار على ذلك يجب أن تتوافر فيه شرائط كثيرة منها أن يكون استخلاف ايمان وعقيدة ﴿ وعد الله الذين أمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا يعبدونني لا يشركون بي شيئا . ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون ﴾ (٣) .

وأن يكون كذلك استخلاف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ﴿ الذين إن مكناهم في الأرض اقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر و لله عاقبة الأمور ﴾ (٤) ، واستخلاف العمل الصالح وفعل الخيرات ﴿ وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا وأوحينا اليهم فعل الخيرات واقام الصلاة وايتاء الزكاة وكانوا لنا عابدين ﴾ (٥) ، واستخلاف النفع الايماني أيا كان مظهره المادي وغير المادي ﴿ فلو لا كانت قرية آمنت فنفعها ايمانها إلا قوم يونس لما آمنوا كشفنا عنهم عذاب الخزي في الحياة الدنيا ومتعناهم الى حين﴾(٦)، واستخلاف الاعتبار والمراقبة الذاتية لقول النبي صلى الله عليه وسلم "ألا إن الدنيا خضرة حلوة، ألا وإن الله مستخلفكم فيها فناظر كيف تعملون ، فاتقوا الدنيا واتقوا النساء ، ألا لا يمنعن رجلا مخافة الناس أن يقول الحق اذا علمه"(٧) .

ان استخلافا هذه بعض شرائطه يكفل للقائمين به والمخاطبين به، حكاما ومحكومين، وعد الله لهم باستمرار التمكين والعزة في الدنيا لأن سنة الله قد مضت أن لا ينال عهده من لا يستحقه

---

(١) سورة هود / الآية رقم ٦١ .

(٢) سورة ص / الآية رقم ٢٦ .

(٣) سورة النور / الآية رقم ٥٥ .

(٤) سورة الحج / الآية رقم ٤١ .

(٥) سورة الأنبياء / الآية رقم ٧٣ .

(٦) سورة يونس / الآية رقم ٩٨ .

(٧) أنظر القاضي أبو بكر الباقلاني ، اعجاز القرآن ، القاهرة : مكتبة ومطبعة الحلبي ، طبعة أولى ، ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م ص٤٢ ، أحمد زكي صفوت ، جمهرة خطب العرب ، القاهرة : مكتبة الحلبي ، ١٩٦٢ ، ج١ ، ص ١٥١، وقد أورد في المتن نص الحديث في هذين المصدرين ، قبل أن نعثر على رواية له في صحيح مسلم عن أبي سعيد الخدري ،ونصها " عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : ان الدنيا حلوة خضرة ، وان الله مستخلفكم فيها ، فينظر كيف تعملون ، فاتقوا الدنيا واتقوا النساء ، فان أول فتنة بني اسرائيل كانت في النساء" . أنظر : صحيح مسلم بشرح النووي ، مرجع سابق ، ج ١٦ ، ص ٥٥

﴿قال إني جاعلك للناس اماما. قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين ﴾ (١) .وحسن العاقبة في الآخرة ﴿تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لايريدون علوا في الأرض ولا فسادا والعاقبة للمتقين﴾ (٢) أما اذا تنكبوا طريق الايمان والعمل الصالح، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فعليهم تقع التبعة ﴿ هو الذي جعلكم خلائف الأرض فمن كفر فعليه كفره ولا يزيد الكافرين كفرهم عند ربهم إلا مقتا ولا يزيد الكافرين كفرهم إلا خسارا ﴾ (٣) ، وفي الحديث النبوي عن الله عز وجل "يا عبادي انما هي أعمالكم أحصيها لكم ثم أوفيكم أياها. فمن وجد خيرا فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن الا نفسه"(٤) .

هـ - ثم أن الاستخلاف السياسي ليس إلا وكالة عن الجماعة المسلمة ، والتي لا يعدو أن يكون استخلافها هو الآخر وكالة عن الله تعالى، لأن مركز المستخلفين في الأرض عامة هو مركز النيابة ففعل الجعل في قوله تعالى "اني جاعل في الأرض خليفة " الذي أناط بالانسان خلافة الأرض مردود الى لفظ الجلالة المؤكد بلفظ التوكيد " اني" وشتان بين وكالة الجماعة المسلمة ووكالة الله تعالى ، فوكالة الله تعالى تعني أن "الله أسكن البشر في الأرض واستعمرهم فيها ومنحهم حق التسلط على ما في الكون للانتفاع بما فيه من خيرات في حدود أمر الله ونهيه، واذا كان الله قد أسكن عبيده في أرضه وسخر لهم ما في الكون منحة منه ، فان ما في أيدي العبيد من ملك الله إنما هو من الناحية الفقهية عارية ينتفع بها البشر ، والقيام على العارية في فقه البشر نيابة ، وان كانت نيابة العبد عن ربه والمملوك عن مالكه ، واذن فكل فرد من أفراد البشر يعتبر نائبا عن ربه جل شأنه فيما سخر الله للبشر من الكون ، وما سلطهم عليه وهو مقيد في كل تصرفاته بحدود هذه النيابة " (٥) .

---

(١) سورة البقرة / الآية رقم ١٢٤.

وقد نقل ابن كثير أقوال العلماء في الآية وختمها بتعليقه " فهذه أقوال مفسري السلف في هذه الآية ، وان كانت ظاهرة في الخبر أنه لاينال عهد الله بالامامة ظالما ، ففيها اعلام من الله لابراهيم الخليل عليه السلام أنه سيوجد من ذريتك من هو ظالم لنفسه .. وقال ابن خويز منداد المليك : الظالم لا يصلح أن يكون خليفة ، ولا حاكما ، ولا مفتيا ، ولا شاهدا ، ولا راويا ".
أنظر : تفسير القرآن العظيم ، مرجع سابق ، ج١ ، ص ١٦٨ . ونقل الزمخشري عن بعض العلماء قولهم في الآية " لا يكون الظالم اماما قط ، وكيف يجوز نصب الظالم للامامة والامام انما هو لكف الظلمة . فاذا نصب من كان ظالما في نفسه فقد جاء في المثل السائر : من استرعى الذئب ظلم .." أنظر تفسير الكشاف عن حقائق غوامض التأويل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ، القاهرة: المطبعة البهية المصرية، ط١، ١٣٢٤هـ ، ج١، تفسير الآية المذكورة ٠

(٢) سورة القصص / الآية رقم ٨٣ .

(٣) سورة فاطر / الاية رقم ٣٩ ٠

(٤) رواه مسلم عن أبي ذر الغفاري . أنظر صحيح مسلم بشرح النووي ، مرجع سابق ، ج١٦، ص ص ١٣١ - ١٣٣

(٥) أنظر : عبد القادر عودة ، مرجع سابق ، ص ٢١ .

أما وكالة الجماعة المسلمة فتعني أنها أنابت ادارة أمرها إلى قيادة منها اختارتها عن رضا وبيعة وطاعة لتحسن تدبير ما استخلفها الله فيه تقويما واصلاحا ، فكأن الخليفة هنا نائب عن كل فرد من أفراد الجماعة المسلمة ، وتظل له هذه النيابة ، ما توافرت له أركان الرضا والبيعة والطاعة والا فللجماعة أن تسحب منه وكالتها إن خرج - أيا كان شكل الخروج وسببه - على شرائط هذه الأركان الثلاثة .

٤ - أن بناء الجماعة المسلمة للاطار النظامي الذي يدفع باستخلافها السياسي نحو قيم ومثل ما تدعو اليه - الشهود الايماني - لابد له من قاعدة انطلاق مكانية من عندها يتحدد الحيز الاقليمي الذي تستطيع الجماعة أن تعلن عليه هويتها الحضارية ، وتحدد لغيرها من الجماعات من أين تبدأ حركتها في التعامل معها ، وما نصيبها على خريطة الكرة الأرضية الذي لا تستطيع أن تفرط في أي جزء منه ، بكل ما يشمله هذا النصيب من يابسة وماء وهواء ، وكيف يكون الاستقرار على هذا الحيز الاقليمي أحد شروطها في اكتساب جنسية الدولة الاسلامية خاصة بالنسة لغير المسلمين ، ومتى تستطيع اعلان الجهاد - في أحد أسبابه ودوافعه - دفاعا عنه اذا ما تعرض للاختراق أوالتهديد ، أو تعرض من يقطنونه لما يمس أمنهم وسلامهم للعدوان أو الانتهاك.

والحديث عن هذا الحيز يثير قضايا فقهية كثيرة تتعلق في جوهرها بحدود تعريف دار الاسلام ووحدة السلطة وتعددها عليها ، وجواز - وعدم جواز - انشطارها إلى أقاليم متعددة ، وما يطرأ عليها من تغير اذا زال عنها أو بعضها سلطان المسلمين ، وعلاقاتها بغيرها من الدور الأخرى المخالفة ، وتجنبا للتكرار آثرنا الاحالة الى موضع آخر تناقش فيه هذه القضايا وغيرها حال الحديث عن الاختصاص الاقليمي للدولة الاسلامية .

٥ - إن غاية الجماعة ومن ثم غاية الاستخلاف السياسي والدولة الاسلامية واحدة هي تحقيق الشهود الايماني ، انه الهدف الذي تحشد من أجله الجماعة طاقاتها النظامية وتوكل قيادتها الى سلطة سياسية شرعية كي تأتي به على الوجه السليم ، ذلك أن الجماعة ما أرادها الله أمة وسطا فيها العدل والخير إلا لتكون شاهدة بإيمانها على الناس كافة شهادة قدوة وأسوة حسنة ، وشهادة ابلاغ ودعوة الى الله وجهاد في سبيله ، وشهادة اقامة الحجة على ابلاغ الرسل دعوة التوحيد الى من أرسلوا اليهم ، وشهادة اعلام بأن دين الاسلام هو الخاتم وأن محمدا صلى الله عليه وسلم هو آخر الأنبياء ﴿ وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا ﴾ [1] ، وما شرف الله أبناء الجماعة المسلمة بأن سماهم المسلمين على لسان نبيه ابراهيم عليه السلام في كتابه الكريم إلا لأداء تكاليف هذه الشهادة ﴿ وجاهدوا في الله حق جهاده هو اجتباكم وما جعل عليكم في الدين من حرج ملة أبيكم ابراهيم هو سماكم المسلمين من قبل

---

(١) سورة البقرة / الآية رقم ١٤٣ .

وفي هذا ليكون الرسول شهيدا عليكم وتكونوا شهداء على الناس فأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واعتصموا با لله هو مولاكم فنعم المولى ونعم النصير ﴾ [1] .

غير أن مقام الشهادة الايمانية هو في الحقيقة مقام تكليف قبل أن يكون مقام تشريف ولذلك فان له متطلباته ومقتضياته التي منها :

- التنزه عن الهوى والتجرد من الغرض إلا لله ، فالشهود لا يكون ايمانيا إلا اذا كان خالصا لله وحده ﴿يا أيها الذين أمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ﴾ [2] ، أي أدوها ابتغاء وجه ا لله فحيئذ تكون صحيحة عادلة حقا وخالية من التحريف والتبديل والكتمان [3] وفي الآية الأخرى ﴿كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ﴾ [4] ، أي بالحق لله عز وجل لا لأجل الناس والسمعة [5] ، وقد بلغ من حرص الاسلام على اخلاص الشهادة لله أنه يعترف للناس أيا كان موقعهم من الجماعة المسلمة – من داخلها أو من خارجها – بأن تؤدي اليهم حقوقهم وأن يقضي لهم بها مهما كانت وجهة المسترد منه هذه الحقوق ما دام الاسترداد بالحق والعدل ،ومهما كانت العلاقة بالجماعة المسلمة ﴿ يا أيها الذين أمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين أو الأقربين. إن يكن غنيا أو فقيرا فا لله أولى بهما فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا وإن تلووا أو تعرضوا فان ا لله كان بما تعملون خبيرا ﴾[6] ان شهادة الحق يجب أن تؤدي ولو عاد ضررها الى الجماعة المسلمة كلها أو بعض أعضائها ، فالحق حاكم كل أحد فيها ، فلا يراعي الغني لغناه ، ولا يشفق على الفقير لفقره، فا لله يتولاهما ، وهو أولى بهما وأعلم بما فيه صلاحهما [7] .

- القيام بالشهادة على وجه القسط والعدل ، دون غبن أو جور للشاهد ، أو المشهود عليه ، ولذلك ورد في الآيتين السابقتين قوله تعالى ﴿كونوا قوامين لله شهداء بالقسط﴾ ، وقوله ﴿كونوا قوامين بالقسط شهداء لله﴾ ولكي تأتي الشهادة عادلة غير ظالمة ألزم الاسلام الجماعة المسلمة بمراعاة بعض الأمور ، وأولها أن لا يسوقها بغض قوم للمسلمين أو ظلمه اياهم سواء من أعدائهم أو أصدقائهم الى ترك العدل ﴿ولا يجرمنكم شنآن قوم على أن لا تعدلوا ﴾ [8] ، والثاني

---

(١) سورة الحج / الآية رقم ٧٨ .

(٢) سورة النساء / الآية رقم ١٣٥ .

(٣) أنظر ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، مرجع سابق ، ج١ ، ص ٥٦٥ .

(٤) سورة المائدة / الآية رقم ٨ .

(٥) أنظر ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ٣٠ .

(٦) سورة النساء / الآية رقم ١٣٥ .

(٧) أنظر أبن كثير تفسير القرآن العظيم ، مرجع سابق ، ج١، ص ٥٦٥ .

(٨) سورة المائدة / الآية رقم ٨ .

أن تعلم أن العدل في الشهادة هو في المقام الأخير الأليق والأجدر بخشيتها لله وتقواها له ﴿ اعدلوا هو أقرب للتقوى ﴾ [1] والثالث أن تعلم كذلك أن الله رقيب دائم على شهادتها ومطلع عليها في عدلها وجورها ، ولذلك جاء التعقيب بعد الأمر بالقوامة لله والشهادة بالقسط في الآيه الأولى بقوله تعالى ﴿ أن تعدلوا وان تلووا أو تعرضوا فان الله كان بما تعلمون خبيرا ﴾ وفي الآية الآخرى ﴿ واتقوا الله ان الله خبير بما تعملون ﴾ [2] .

- الحضور لا الغياب عن الفاعلية التي تشارك فيها بقية الجماعات الأخرى أو التهرب من المشاركة والايجابية في الفعل الحضاري ، إنه الحضور الذي يثبت أحقية الجماعة المسلمة في اقامة الحجة الايمانية على غيرها ليس في الدنيا فحسب بل وفي الآخرة ، وقد جاء في الحديث النبوي "يجيء النبي يوم القيامة ومعه الرجلان وأكثر من ذلك فيدعي قومه فيقال لهم : هل بلغكم هذا ؟ فيقولون لا . فيقال له هل بلغت قومك ؟ فيقول : نعم . فيقال :من يشهد لك. فيقول : محمد وأمته . فيدعي محمد وأمته ، فيقال لهم : هل بلغ هذا قومه . فيقولون : نعم . فيقال : ما علمكم . فيقولون جاءنا نبينا فأخبرنا أن الرسل قد بلغوا فذلك قول الله عز وجل ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهودا ﴾ [3] .

- العلانية والظهور وليس السرية والكتمان فلا مجال للتراجع أو النكوص أو التهرب من الشهود ، لأنه مجعول أو هو ناتج عن ارادة الله سبحانه في جعل المسلمين شهداء على غيرهم من الخلق ، ولهذا حكمته الإلهية ، فالله سبحانه يريد - وهو أعلم بما يريد - أن لا تحرم الجماعة المسلمة غيرها من عطاء وسطيتها في القول والعمل ، في العقيدة والعبادة ، في الرأي والتفكير : في المنهج والطريقة، ومع المسلم وغير المسلم ، فكيف يتحصل هذا العطاء بدون ايجابيه في التعامل واقدام في الحركة ؟ ومن الذي يتحمل اعلام الناس أن رسالة الاسلام اليهم جميعا وليست لفئة منهم أو جماعة ، وفق المنطق القرآني ﴿قل يا أيها الناس اني رسول الله اليكم جميعا ﴾ [4] ومنطق

---

(١) سورة المائدة / الآية رقم ٨ .

(٢) سورة المائدة / الآية رقم ٨ .

(٣) الحديث رواه أحمد عن أبي هريرة أورده ابن كثير في تفسيره ، أنظر : تفسير القرآن العظيم ، مرجع سابق ، ج١ ، ص ١٩٢.. وروى البخاري عن أبي سعيد الخدري قال " قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : يدعى نوح يوم القيامة فيقول : لبيك وسعديك يا رب . فيقول : هل بلغت ؟ فيقول : نعم . فيقال لأمته : هل بلغكم ؟ فيقولون : ما أتانا من نذير . فيقول : ومن يشهد لك ؟ فيقول : محمد وأمته . فيشهدون أنه قد بلغ ، ويكون الرسول عليكم شهيدا ، فذلك قوله جل ذكره "وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا " والوسط : العدل ، أنظر ابن حجر ، فتح الباري ، مرجع سابق ، طبعة الريان ، ج٨ ، ص ٢١.

(٤) سورة الأعراف / الآية رقم ١٥٨ .

الحديث النبوي " .. وأرسلت الى الخلق كافة وختم بي النبيون " (١) اذا تراجع المسلمون عن الدعوة ، وتقاعسوا عن ابلاغ الناس بعالميتها وشمولها كل الأجناس ؟ .

– الأمانة في الشهادة ، واذا كانت ثمة اشارة آنفا الى أهمية اخلاص الشهادة لله ، والعدل فيها أيا كانت وجهتها ، فانه يكمل ذلك أن تكون الجماعة المسلمة أمينة في القيام بشهادتها ، ومن الأمانة البعد عن الزور والافك في الشهادة " والذين لا يشهدون الزور " (٢) وفي الحديث " ألا أنبئكم بأكبر الكبائر . ثلاثا. قلنا : بلى يا رسول الله . قال : الاشراك بالله وعقوق الوالدين، وكان متكئا. فجلس ، فقال : ألا وقول الزور ،وشهادة الزور ، ألا وقول الزور ، وشهادة الزور"(٣) ، ومن الأمانة أيضا أن يكون موقع الجماعة المسلمة في القيام بشهادتها نائيا عن الريبة والاتهام والشكوك ، حتى لا يقدح في عدل شهادتها وشرعيتها ، وقد جاء في الحديث النبوي "دع ما يريبك الى ما لا يريبك " (٤)، ومن الأمانة كذلك نبذ الخيانة أيا كان نوعها ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تخونوا الله والرسول وتخونوا أماناتكم وأنتم تعلمون ﴾ (٥) ، وفي الحديث النبوي "أربع من كن فيه كان منافقا خالصا.ومن كانت فيه خلة منهن كانت فيه خلة نفاق حتى يدعها. إذا حدث كذب، وإذا عاهد غدر، وإذا وعد أخلف ، وإذا خاصم فجر " (٦) . وفي رواية "وإذا ائتمن خان " (٧) ، ومن الأمانة أخيرا الوعي بالمنهج الذي تؤتى منه الشهادة وتقاس به ، خاصة حلاله وحرامه للوقوف عند مايفرض من اتباع واعراض وما يشرع من أوامر ونواه، وفق ما جاء في الحديث النبوي "الحلال بين والحرام بين ، وبينهما متشابهات لا يعلمها كثير من الناس . فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشبهات كراع يرعى حول الحمى يوشك أن يواقعه" (٨) .

---

(١) رواه مسلم عن أبي هريرة . أنظر :صحيح مسلم بشرح النووي ،مرجع سابق ، ج٥ ،ص٥ .

(٢) سورة الفرقان / الآية رقم ٧٢ .

(٣) رواه البخاري عن عبد الرحمن بن أبي بكرة عن أبيه ، ويقول ابن حجر شارح الحديث "قال القرطبي شهادة الزور هي الشهادة بالكذب ، ليتوصل بها الى الباطل من اتلاف نفس ، أو أخذ مال ، أو تحليل حرام ، أو تحريم حلال ، فلا شيء من الكبائر أعظم ضررا منها ، ولا أكثر فسادا بعد الشرك بالله " أنظر فتح الباري ، مرجع سابق طبعة الكليات الأزهرية ، مرجع سابق ، ج٢٢، ص ص ١٨٧ – ١٩٠ .

(٤) رواه حسان بن أبي سنان وأخرجه الترمذي والنسائي وأحمد وابن حبان والحاكم من حديث الحسن بن علي مرفوعا الى النبي صلى الله عليه وسلم . ذكر ذلك ابن حجر في المرجع السابق ، نفس الطبعة ، ج ٩ ، ص ص ١٣٧ – ١٣٨ .

(٥) سورة الأنفال / الآية رقم٢٧ .

(٦) رواه مسلم عن ابن عمرو . أنظر صحيح مسلم ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص٤٦ .

(٧) رواه مسلم عن أبي هريرة – أنظر المرجع السابق ، ج٢ ص٤٧ .

(٨) رواه البخاري عن النعمان بن بشير . أنظر : ابن حجر ، مرجع سابق ، طبعة الكليات الأزهرية ، ج١ ، ص ص ٢٠٨ - ٢١١ .

٦ - إن مضمون الشهود الايماني هو حراسة الدين وسياسة الدنيا به ، وهذا هو جوهر شرعية أي نمط للاستخلاف السياسي تختاره الجماعة المسلمة ، فالدين أساس الاستخلاف والسلطان حارسه ، وما لا أساس له فمفهوم وما لاحارس له فضائع فهما توأمان كما عبر الغزالي[١] ، فالفصل اذن بين واجب الدولة في حراسة الدين وواجبها في سياسة الدنيا به من الصعوبة بمكان ، اذ لا يعدو أن يكونا واجبا مشتركا متداخلا يقود كل منهما الى الآخر ويدعم وجوده [٢] ، ذلك لأن من حراسة الدين أن تساس الدنيا به ، كما أن من سياسة الدنيا أن تحرس الدين في المفهوم الاسلامي فالسياسة بالدين تضمن لها منهجا تؤسس عليه صلاحها ، وترتبط في هذا المنهج بين الايمان بالدين والعمل الصالح به، وتبرىء المحتكمين الى الدين من شبهة الاستناد المظهري اليه أو تأسيس دنياهم على نهج آخر غير صراط الدين القويم ، والدين بالسياسة تبقى له واقعيته ، ومعايشته للحياة ، وتحفظ له قواعده من عاديات التفريط والاهمال ، وتتكامل فيه شرائعه ومعاملاته وعقائده .

والواقع أن هذين الشقين من واجب الدولة الاسلامية يثيران حال الحديث عنهما ثلاث نقاط، الأولى تتعلق بمعنى حراسة الدين ومعنى سياسة الدنيا به ، والثانية ترتبط بما يرتبانه أو يستبطنانه من واجبات فرعية هي عند كثير من فقهاء السياسة الشرعية واجبات السلطة السياسية الاسلامية والثالثة خاصة بوجهة حراسة الدين وسياسة الدنيا به ، وقد تناول الباحث في موضع آخر النقطة الثالثة بتفصيل واسع حال الحديث عن وجهات الأمن الداخلية والخارجية في الاسلام[٣] ، وأما النقطة الثانية فلها محلها المناسب من التحليل فى موضع آخر [٤] . أما فيما يتعلق بالنقطة الأولى فيمكن القول :

أ - إن حراسة الدين لا تقف عند مجرد تعهده باعداد القوة المادية لحمايته من أي اعتداء داخلي أو خارجي ، أو استخدامها اذا لزم الأمر ، فذلك قد يكشف عن الشق الجهادي في الحراسة أو القتالي ان شئنا الدقة ، وانما الحراسة أوسع بكثير من ذلك ، اذ تعني في حقيقة الأمر :

- أن تعي الجماعة المسلمة أن التزام دولتها بالدين الاسلامي قد يجلب عليها حفيظة العدوان - بسبله كافة - ومحاولات التحرش الدائم لتفتنها عن هذا الدين وتصرفها عنه ﴿ولن ترضى عنك

---

(١) أنظر الغزالي ، التبر المسبوك في نصيحة الملوك ، القاهرة : مكتبة الجندي ، ١٩٦٧ ، ص ٦٣ .

(٢) وبتكامل هذين الواجبين تبدو حقيقة المهمة الحضارية للرسالة الاسلامية قبل العالم أجمع بمسلميه وغير مسلميه. أنظر أبعادا متعددة متفرعة عن هذه المهمة تناولها بتفصيل : العلامة محمد فريد وجدى فى مؤلفه : مهمة الاسلام فى العالم ، تقديم وتحقيق ومراجعة د. محمد رجب بيومي ، القاهرة: الأمانة العامة للجنة العليا للدعوة الاسلامية بالأزهر الشريف ، الطبعة الأولى، ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م ، مواضع متفرقة .

(٣) أنظر مصطفى منجود ، الأبعاد السياسية للأمن في الاسلام ، مرجع سابق .

(٤) ماسبق التنويه اليه .

اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم . قل ان هدى ا لله هو الهدى ولئن اتبعت أهواءهم بعد الذي جاءك من العلم مالك من ا لله من ولي ولا نصير ﴾ [1] ، وفي الآية الأخرى ﴿ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم ان استطاعوا ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون ﴾ [2] ولذلك نبه النبي صلى ا لله عليه وسلم جماعة المسلمين الى ضرورة الحصانة الذاتية بدينها ، والا -حال فراغها الديني- ستمضي عليها سنة ا لله في تقليد سنن الذين يخالفونهم في المعتقد فيهلكون ، في حديثه " لتتبعن سنن الذين من قبلكم شبرا بشبر . وذراعا بذراع . حتى لو دخلوا في حجر ضب لاتبعتموهم. قلنا يا رسول ا لله : اليهود والنصارى ؟ قال فمن ؟ " [3] .

– أن يدرك كل فرد من أفراد الجماعة المسلمة أن واجب الحراسة يفرض عليه أن يكون أحد جنود هذه الحراسة ، بعبارة أخرى أن يدرك أنه يقف مع اخوانه أيا كان موقعه على ثغر من ثغور الدولة تجب حراسته والزود عنه ، وأن مدخله في ذلك الاستقامة على الدين في موقعه هنا ، وفق ما يتطلبه الموقع ويأمر به الدين، من هنا تبدو أهمية الاستقامة في حراسة الدين ﴿ فاستقم كما أمرت ومن تاب معك ولا تطغوا انه بما تعملون بصير ﴾ [4] ، ﴿ فلذلك فادع واستقم كما أمرت ولا تتبع أهواءهم وقل أمنت بما أنزل ا لله من كتاب وأمرت لأعدل بينكم ا لله ربنا وربكم لنا أعمالنا ولكم أعمالكم لا حجة بيننا وبينكم ا لله يجمع بيننا واليه المصير ﴾ [5] . ان الاستقامة مفاصلة بين الايمان والعدل به والعمل وفقه ، وبين ما يضاده والعمل به ، ولايلتقيان ، بل هي جماع معاني الايمان ، وقد جاء في الحديث النبوي " عن سفيان بن عبد ا لله الثقفي ، قال : قلت يا رسول ا لله : قل لى في الاسلام قولا لا اسأل عنه أحدا بعدك – وفي رواية غيرك – قال: قل أمنت با لله ثم استقم " [6] .

---

(١) سورة البقرة / الآية رقم ١٢٠ .

(٢) سورة البقرة / الآية رقم ٢١٧ .

(٣) رواه مسلم عن أبي سعيد الخدري أنظر صحيح مسلم بشرح النووي ، مرجع سابق ، ج١٦ ، ص ص ١٩ – ٢٢٠. وقد ذكر النووي " أن السنن - بفتح السين والنون - وهو الطريق ، والمراد بالشبر والذراع وحجر الضب التمثيل بشدة الموافقة في المعاصي والمخالفات لا في الكفر وفي هذا معجزة ظاهرة لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقد وقع ما أخبر به صلى ا لله عليه وسلم .." أنظر : نفس المرجع السابق .

(٤) سورة هود / الآية رقم ١١٢ .

(٥) سورة الشورى / الآية رقم ١٥ .

(٦) رواه مسلم ونقل النووي شارح الحديث عن القشيري قوله "الاستقامة درجة بها كمال الأمور وتمامها ، وبوجودها حصول الخيرات ونظامها ، ومن لم يكن مستقيما في حاله ضاع سعيه وخاب جهده . قال وقيل الاستقامة لا يطيقها الا الأكابر لأنها الخروج عن المعهودات ، ومفارقة الرسوم والعادات ، والقيام بين يدي الله تعالى على حقيقة الصدق . ولذلك

– ان يسود منطق الحذر الدائم في حياة المجتمع المسلم ، ليس من منطلق الخوف والقلق ، وانما من منطلق اليقظة والوعي بأنه معرض للاستنفار العقيدي في أية لحظة ﴿يا أيها الذين أمنوا خذوا حذركم فانفروا ثبات أو انفروا جميعا ﴾ (١) ، ولذلك ورد في الحديث النبوي "لايلدغ المؤمن من جحر واحد مرتين " (٢) ، وساق ابن حجر في معنى هذا الحديث حديثا آخر يفيد معنى الحذر هو "المؤمن كيس حذر " (٣) .

– أن تحذر الجماعة المسلمة من خطر الانغلاق والتقوقع ، بزعم أن الحراسة تفترض الانكفاء على الذات وتدعيم موقفها ، وذلك قد يضيع الجماعة ، وقد يضيع عليها حراستها لدينها ، ان الجماعة مطالبة بالايجابية واتخاذ المبادرة ، دون خوف أو مهابة مادام سعيها في سبيل ا لله (٤) ، وقد جاء في الحديث النبوي "اذا رأيت أمتي تهاب الظالم أن تقول له أنت ظالم ، فقد تودع منهم " (٥) وفي آخر "لايمنعن أحدكم رهبة الناس أن يقول بحق اذا رأه ، ويذكر بعظيم ، فانه لايقرب من أجل ، ولايباعد من رزق "(٦) .

– ان توسع الجماعة من حراستها للدين فلاتقف عند حد إلا ما أمر به أو نهي عنه، فالالتزام بأحكامه حراسه ، وما يوظف في سبيله حراسة ، ومايستنبط منه حراسة ، وأنزال علمائه منزلهم من التوقير والأحترام حراسة ، واخلاص النصح له وفق حديث " الدين النصيحة ثلاث مرات ، قالوا يا رسول ا لله لمن ؟ قال لله ، ولرسوله ، ولكتابه ، ولأئمة المسلمين ، وعامتهم " (٧) حراسة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وفق ما يقتضي الأمر أو النهي حراسة والحرص على أن تستعلي كلمة الدين في شؤون الحياة كلها ، اجتماعها ، واقتصادها ، وسياستها، وثقافتها ، وقيمها ، هو حراسة ، وحيث ان "الأيمان بضع وسبعون شعبة ، أرفعها لا اله الا ا لله ، وأدناها

قال صلى ا لله عليه وسلم (استقيموا ولن تحصوا) وقال الواسطي الخصلة التي بها كملت المحاسن ، وبفقدها قبحت المحاسن..." أنظر صحيح مسلم بشرح النووي ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ص ٨ – ٩ .

(١) سورة النساء / الآية رقم ٧١ .

(٢) رواه البخاري عن أبي هريرة أنظر ابن حجر مرجع سابق ، طبعة الكليات الأزهرية ، ج٢٢ ، ص ٣٣٣ .

(٣) ذكره ابن حجر في معرض شرح الحديث السابق . أنظر المرجع السابق .

(٤) أنظر في نفي السلبية عن معنى حراسة الدين ، واتساع دائرته : د. فتحي الدريني ، مرجع سابق ، ص ١٧٩ .

(٥) رواه أحمد والبزار عن عبد ا لله بن عمرو . أنظر : نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي ، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ، القاهرة : مكتبة المقدسي ، د.ت، ج٦ ، ص ٢٦٣ .

(٦) رواه الطبراني في الأوسط ورجاله رجال الصحيح . أنظر المرجع السابق ، ج٦ ، ص ٢٦٥ .

(٧) رواه الترمذي عن أبي هريرة وقال حسن صحيح ، ورواه الطبراني في الكبير . أنظر : سنن الترمذي ، مرجع سابق ، ج٤ ، ص ٢١، المعجم الكبير ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ص٥٢ -٥٤. وفي رواية لمسلم عن تميم الداري " الدين النصيحة قلنا : لمن ؟ قال لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم " أنظر: صحيح مسلم بشرح النووي، مرجع سابق، ج٢، ص ص ٣٦-٣٧ .

اماطـة الأذى عـن الطريق(١) فكل عمـل تتمخض عنه حقيقة الايمان في كـل شـعبة من هـذه الشعب هو حراسة (٢) .

- أن تنزل عند تشريع ا لله في جعل حقيقة الجهاد فرضا دائمـا (٣) ، مادامت هنـاك حراسـة دائمه للدين ، وما لزم الجماعة المسلمة الأمر باعداد القوة ﴿ وأعدوا لهم ما استطعتم من قـوة ومـن رباط الخيل ترهبون به عدو ا لله وعدوكم وآخرين من دونهم لا تعلمونهـم ا لله يعلمهـم ﴾ (٤) ، وما وجد من يتربص بها الدوائر ، ولذا ورد عن النبي صلى ا لله عليه وسلم قوله "لاهجرة بعد الفتح - أي فتح مكة - ولكن جهاد ونية ، وإذا استنفرتم فانفروا "(٥) .

ب - أن سياسة الدنيا بالدين تعني أن يدلو التعامل السياسـي في وجهتيه الداخلية والخارجية على نهج الدين ، وأن حياة الجماعة المسلمة يجب أن يوكل مسارها الى الوحي المنزل ، إما مباشرة ان كانت نصوص الوحي قاطعة الدلالة والأحكام ، أو بصورة غير مباشرة بالبناء على هذا الوحـي ان لم تكن نصوصه قاطعة، وهذا يفترض :

- أن ربط السياسة بـالدين والدين بالسياسة هـو أحد المنطلقـات الأساسية لفهـم الوظيفـة السياسية للدين في الدولة الاسلامية ، من حيث تبقى له الكلمة الأولى بقيمه ومقاصده وتشـريعاته وأحكامه في كل ماله صلة بالنشاط السياسي داخل الدولة وخارجها .

---

(١) رواه الطبراني في الأوسط عن أبي سعيد الخدري . أنظر نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، مرجع سابق ، ج٦ ، ص ٣٧ وقد أثبتنا هذه الرواية قبل أن نعثر على رواية لمسلم عن أبي هريرة قال " قال رسول ا لله صلى ا لله عليه وسلم الايمان بضع وسبعون ، أو بضع وستون شعبة فأفضلها قول لا اله الا ا لله وأدناها اماطة الأذى عن الطريق والحياء شعبة من الايمـان " أنظر صحيح مسلم بشرح النووي ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ص ٥ - ٦ .

(٢) أنظر بيانا مختصرا لكل شعبة من شعب الايمان في الحافظ البيهقي صـاحب السنن الكبرى ، مختصر شعب الايمـان ، صححه زكريا علي يوسف ، القاهرة : مكتبة المتنبي ، د.ت .

(٣) فقد روى أبو داود وحكى أحمد في رواية ابنه عبد ا لله عن أنس قال "قال رسول ا لله صلى ا لله عليه وسـلم ثـلاث من أصل الايمان ، الكف عمن قال لا اله الا ا لله لا نكفره بذنب ولا نخرجه من الاسلام بعمل ، والجهاد مـاض مـذ بعثـني ا لله الى أن يقاتل آخر أمتي الدجال ، لا يبطله جور جائر، ولاعدل عادل والايمان بالأقدار " قال الشوكاني " فيه دليل على أن الجهاد لا يزال ما دام الاسلام والمسلمون الى ظهور الدجال . وأخرج أبو داود وأبو يعلي مرفوعا وموقوفا من حديث أبي هريرة (الجهاد ماض مع البر والفاجر) ولا بأس باسناده الا أنه من رواية مكحول عن أبي هريرة ولم يسمع منه .." أنظر محمـد بن علـي بن محمد الشوكاني ، نيل الأوطار شرح منقي الأخيار من أحاديث سيد الأخيـار ، القـاهرة : مكتبة الدعوة الاسـلامية ، د.ت، ج٧، ص ص ٢١٣ - ٢١٤.

(٤) سورة الأنفال / الآية رقم ٦٠ .

(٥) رواه البخاري عن ابن عباس . أنظر : ابن حجر ، مرجع سابق ، طبعة الكليات الأزهرية ، ج١٢، ص ١٦٣ .

- أنه لا مجال اذن لتحييد الدين من الوجود السياسي ولا موضع للحديث عن قصر وجوده على مجرد الأمور التعبدية - من صلاة وصيام وزكاة وحج بحيث لا يتعدى أثرها غير القائم بها ، وتظل أمرا خاصا به في علاقته بربه - لأنه لامجال لازدواجية الحياة في نظر الاسلام [1] ، فإما أن تنتظم أمرها على نهج واحد بلا تضارب فيستقيم مسارها ، وإما أن تتخبط بين أكثر من نهج واحد فتصاب بداء الازدواجية والاضطراب في كل شئونها [2] ، ولقد ضرب الله مثلا لحال المجتمعات حين يستبد بها تعدد الوجهات والسبل ، وحالها عندما يحكمها سبيل واحد في قوله تعالى ﴿ ضرب الله مثلا رجلا فيه شركاء متشاكسون ورجلا سلما لرجل هل يستويان مثلا . الحمد لله بل أكثرهم لا يعلمون﴾[3] وهو مثل مضروب ليدلل على تخبط الانسان حين تستعبده ألهة شتى لا انسجام بينها ولا رابط ، وعدم قدرته على القيام بتكاليفها ، ومن ثم ارضائها وهو ماينتفي حين يعرف أن له الها واحدا يشرع له ويوجهه ، فيستقيم على طاعته دون اضطراب أو تشتت في الولاء [4] .

- أن جماع معنى السياسة التي تصب في اطار القيام على الأمر بما يصلحه [5] ، هو جوهر رسالة الدين الاسلامي ، فكأن مفهومي السياسة والدين يلتقيان ليس في ترادف بعض معانيهما اللغوية حيث أن أحد معاني الدين السياسة ، كما أن أحد معاني السياسة الدين ، فحسب وانما أيضا في المضمون الاصلاحي لدور كل منهما ومجاله، ولعل ذلك أحد مداخل الربط بين مفهومي السياسة الشرعية ومفهوم المصلحة الشرعية خاصة في ناحية الضوابط والحدود على كل منهما [6] .

---

(١) ذلك أن العمل السياسي عنصر أساسي في مفهوم العبادة الاسلام فكيف يتأتى فصله عنه الا اذا أمكن فصل العبادة عن الدين ، هذا فضلا عن أن عناصر العقيدة في الاسلام بما هي منطلق للحقيقة الدينية فيه ، وما تستلزمه من المفهوم العام للعبادة قد غدت حقائق نفسية توجه التدبير السياسي داخلا وخارجا ، وتكفل بالتالي سداد هذا التوجيه شطر غاياته الانسانية ، كما تضمن تجنيبه مواقع الزلل والظلم والشطط والطغيان والتسبب في الاضطراب ، ولاسيما في العلاقات الدولية " . أنظر د. فتحي الدريني ، مرجع سابق ، ص١٦ .

(٢) أنظر عواقب كلا الطريقين في د. محمد ناصر ، اختاروا أحد السبيلين الدين أو اللادينيه ، المملكة العربية السعودية : الدار السعودية للنشر والتوزيع الطبعة الخامسة ، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥م، ص ص ٣١ - ٨٨ . وأنظر أيضا : الشيخ سفر الحوالي ، وباء العلمانية وهل له مبرر في العالم الاسلامي ، الهرم : مكتبة منار السبيل ، الاسماعيلية : مكتبة منارة العلماء، الطبعة الأولى ، ١٤٠٩، ص ص ٥٤ - ١١١ .

(٣) سورة الزمر / الآية رقم ٢٩ .

(٤) أنظر : ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، مرجع سابق ، ج٤ ، ص ٥٢ .

(٥) أنظر بعض محاولات تطوير مفهوم المصلحة الشرعية تنظيرا سياسيا في : سيف الدين عبد الفتاح، مرجع سابق ، ص ص ٢٧٥ - ٣١٣ ، ومصطفى منجود، الأبعاد السياسية للأمن ..، مرجع سابق ، ص ص ٣٩٥ - ٤٩٩ .

(٦) أنظر مادة سوس في : ابن منظور ، مرجع سابق ، ص ص ٢١٤٩ - ٢١٥٠ .

– أن الدين ما دام هو رائد السياسة ، وما دام لم يحدد لها – على وضعها هنا – مضمونا قطعيا منصوصا عليه فان أية سياسة – داخلية أو خارجية بصرف النظر عن محتواها – توافق قيم الدين وتسعى الى تحقيق مصالح العباد في المعاش والمعاد هي سياسة دينية ، ذلك أن "الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد ، وهي عدل كلها ، ورحمة كلها ، ومصالح كلها ، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل الى الجور ، وعن الرحمة الى ضدها ، وعن المصلحة الى المفسدة ، وعن الحكمة الى العبث ، فليست من الشريعة وان أدخلت فيها بالتأويل ، فالشريعه عدل الله بين عباده ، ورحمته بين خلقه ، وظله في أرضه، وحكمته الدالة على صدق رسوله صلى الله عليه وسلم أتم دلالة وأصدقها .... وكل خير في الوجود فإنما هو مستفاد منها، وحاصل بها، وكل نقص في الوجود فسببه من إضاعتها ... "[1] وحين تكون السياسة دينية بالمعنى السابق فان وصف .. دينية، يستدعي أوصافا أخرى تنبع من قيم الشورى والعدالة والاصلاح والاستقامة ، والنفع ، ورفع الحرج ، والتيسير ، ومن ثم فهي سياسة شرعية. أما حين تخرج السياسة على ما يوافق الدين ، فهي سياسة لا دينية. ووصف لادينيه يستدعي أوصافا أخرى تنبع من مضادات القيم التي منها الاستبداد، والجور ، والظلم ، والافساد ، والاعوجاج ، والضرر، والحرج ، والمشقة ، ومن ثم فهي سياسة غير شرعية .

– أن المسوس بالدين – وهو الدنيا – يفهم على معنيين ، الأول تصير فيه الدنيا مرادفة للحياة غير السرمدية التي تنتهي بانقضاء الآجال ووراثة الله الأرض ومن عليها ، وبهذا المعنى فان الدنيا تقابل الآخرة حيث يقوم الناس لرب العالمين ، وتوفى كل نفس ما عملت . والثاني ترادف فيه الدنيا المعمورة ، حيث يتأكد الوجه العالمي للسياسة ، وحيث ضرورة نقل محتواها الديني الى شتى بقاع الأرض لتكون السيادة فيها لدعوة التوحيد . المعنى الأول يبدو فيه المجال الزماني الذي تدور فيه السياسة، والمعنى الثاني يبدو فيه مجالها المكاني . وكأنه مطلوب من الجماعة المسلمة بموجب شهودها الايماني أن تسعى لجعل الحياة مهما بلغ أجلها ، وأينما وجدت مقوماتها مسوسة بدين الاسلام ، كما أنه مطلوب منها أن تعلم أنه على قدر سعيها هنا يكون شهودها الايمانى فى الآخرة على الخلائق ، وهكذا يكون شهود الجماعة المسلمة بموجب سعيها لسياسة الدنيا بالدين مقدمة لشهودها الآخروي، ويتفرع عن ذلك أن الدنيا والآخرة كمجالين الأول –أي الدنيا– لعمل السياسة ، والثاني – أي الآخرة – لحصادها الجزائي يلتقيان ليكمل كل منهما الآخر ، فالدنيا مزرعة الآخرة،وعلى قدر العمل فيها يكون الحساب الأخروي ،كما يتفرع عنه أن السياسة ليست أنفلاتا لا رقيب عليها ولاحساب، انها إن أفلتت من رقابة الدنيا وحسابها ، لن تفلت في الآخرة من المساءلة والجزاء .

٧ – ويبقى أن للشهود الايماني في حراسة الدين وسياسة الدنيا به وجهتين بشريتين ، الأولى يجسدها المسلمون المنوط بهم الشهود ، وهذه الوجهة على ضربين ، أحدهما المسلمون الذي

---

(١) أنظر : ابن قيم الجوزية ، أعلام الموقعين ، مرجع سابق ، ج٣ ، ص ٣

يقيمون على اقليم الدولة الاسلامية، والثاني المسلمون الذين يقيمون خارج هذا الاقليم خاصة في الدول التي تدين بحكم غير اسلامي . هذان الضربان يستويان رغم اختلاف الموقع - مكاناً ومكانة - في المخاطبة بالتضامن والتعاون والاجتهاد لاكتساب أهلية الأمة الوسط المجعولة لنيل جدارة الشهود على غيرها من أمم الأرض بنص الآية ﴿ وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا ﴾ (١) وبعبارة أخرى إن هذين الضربين لن يكونا جديرين بالشهود على غيرهم قبل أن يحققا شرائط الشهود ووظيفته بينهم أنفسهم ، ويقدما النموذج والقدوة لغيرهم . فأولى بهم أن يهيئوا للشهود موقعا في أنفسهم قبل أن يسعوا لتهيئة الموقع له في غيرهم . وقد ورد في قوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم وافعلوا الخير لعلكم تفلحون وجاهدوا في ا لله حق جهاده هو اجتباكم وما جعل عليكم في الدين من حرج ملة أبيكم ابراهيم هو سماكم المسلمين من قبل وفي هذا ليكون الرسول شهيدا عليكم وتكونوا شهداء على الناس فأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واعتصموا با لله هو مولاكم فنعم المولى ونعم النصير ﴾ (٢) بعض شرائط الشهود من ركوع وسجود وعبادات أخرى ، وفعل الخيرات ، والجهاد في سبيل ا لله وايتاء الزكاة والاعتصام بدين ا لله ، يؤكد ذلك قوله تعالى ﴿الذين ان مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر و لله عاقبة الأمور ﴾ (٣) ، فكل مجال اذن يجسد فيه المسلمون بينهم حقيقة العبادة لله والعبودية له هو من شرائط الشهود ، وا لله سبحانه عندما وعد المسلمين في قوله تعالى ﴿ وعد ا لله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما أستخلف الذين من قبلكم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا يعبدونني لا يشركون بي شيئا ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون ﴾ (٤) جعل ما وعد به منوطا بعبادتهم لله ، دون تحديد صريح لمجال هذه العبادة ، وهو ما يوحي بأنها تتسع لكل مقام فيه لله عبادة ، وفيه للمسلمين فرصة لاثبات أنهم أهل لها بالطاعة والاستقامة (٥) .

أما الوجهة الثانية فهي غير المسلمين الذين يريد الاسلام أن يجعلهم المسلمون مادة دعوته والمخاطبين بها ، وهؤلاء أيضا على ضربين . أحدهما غير المسلمين الذين تقبلهم الجماعة المسلمة كمواطنين يتمتعون بحماية الدولة الاسلامية بموجب ذمتهم أو أمانهم، فهؤلاء يدعون الى الاسلام

---

(١) سورة البقرة / الآية رقم ١٤٣

(٢) سورة الحج / الآيتان رقم ٧٧ ، ٧٨ .

(٣) سورة الحج / الآية رقم ٤١ .

(٤) سورة النور / الاية رقم ٥٥ .

(٥) يقول ابن تيمية " والعبادة والطاعة والاستقامة ولزوم الطريق المستقيم ونحو ذلك من الأسماء مقصودها واحد ولها أصلان أحدهما أن لا يعبد الا ا لله ، والثاني أن يعبده بما أمر وشرع لا بغير ذلك من الأهواء والبدع .." أنظر : تقي الدين أحمد بن تيمية ، العبودية ، القاهرة : المطبعة السلفية ، الطبعة الثالثة ، ١٣٩٨ هـ ، ص ١٧ .

فاماقبلوا دعوته فيكون لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم ، واما بقوا على ذمتهم أو أمانهم وفق التزامات متبادلة بينهم وبين المسلمين ، والثاني غير المسلمين الذين تفاصل بينهم وبين المسلمين ديار يسكنونها ، ودول تستعلي فيها كلمتهم ، وهؤلاء أيضا يدعون الى الاسلام ، وموقفهم من الدعوة هو الذي يحدد امكانات التعامل السلمي أو التعامل القتالي معهم والأصل في ذلك كله ﴿ لاينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا اليهم إن الله يحب المقسطين . إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على اخراجكم أن تولوهم ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون ﴾ (١) .

تلك كانت أبرز دلالات مفهوم الدولة في الإسلام حاول الباحث من خلالها تقديم رؤية اجتهادية لمدلولها السياسي وعناصر هذا المدلول (٢) ، على أن صورة هذا المدلول وأبعادا أخرى له ستتضح عقب الحديث عن النقطتين التاليتين.

---

(١) سورة الممتحنة / الآيتان رقم ٨ ، ٩ .

(٢) وقد حدا الباحث في تقديم هذه المحاولة الاستفادة من كتابات سابقة عن مفهوم الدولة إن في تنظيرها السياسي العام أو في موقعها من نظرية العلاقات الخارجية في الاسلام ، أنظر من هذه الكتابات على سبيل المثال ابن أبي الربيع ، مرجع سابق ، مقدمة د. حامد ربيع ، ج١، ص١٤٥ ، ص ٢٠٨ ، د. فتحي الدريني ، مرجع سابق ، مواضع متفرقة ، د. محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية ، القاهرة : دار الشروق ، ط١، ١٩٨٩، ص ص ٤٢ وما بعدها ، د. رضوان السيد ، الأمة والجماعة والسلطة – دراسات في الفكر السياسي العربي الاسلامي ، بيروت : دار اقرا ، طبعة أولى، ١٩٨٤ ، مواضع متفرقة ، د. توفيق الشاوي ، فقه الشورى والاستشارة ، المنصورة : دار الوفاء للطباعة ، ط١ ، ١٤١٢هـ -١٩٩٢م ؛ الفضل شلق " أفكار حول الأمة والوحدة والدولة " ، الاجتهاد ، العدد الثاني عشر ، السنة الثالثة ، صيف ١٤١٢ هـ – ١٩٩١ م ، ص ص ٥ – ١٦ ، وله أيضا : " الأمة والدولة والنخبة " ، الاجتهاد العدد الرابع عشر ، السنة الرابعة ، شتاء ١٤١٢ هـ – ١٩٩٢ م ، ص ص ٥ – ١٤ ، د.توفيق يوسف ، " الدولة الاسلامية " ، التوحيد ، العدد السابع عشر ، السنة الثانية ، رمضان ١٤٠٤ هـ – يونيو ١٩٨٤ ، ص ص ٣٨ – ٥٧ ، وأنظر أيضا :

- Justice Javid Iqbal , "The Concept of State in Islam",In Mumtaz Ahmed (ed), State , Politics and Islam , Washington : American Trust Pubication , 1406 - 1986 , pp 37 - 50 , Majid Khadduri , "Nature of the Islamic State" , in Islamic Culture , An English Quarterly , India : The Islamic Board , Golden Jubilee Commemoration Volume , 1927-1976 , pp 102 -110 ; Akram Raslan Deiranieh , "The Classical Concept of State in Islam", Unpublished Dissertation , Howard University , h.D., 1975 , pp 1-17; Manoucher Paydar,Aspects of the Islamic State:Religious Norms and Political Realities" , Unpublished Dissertation , University of Utah , Ph.D. , 1972 , pp 7 - 42.

المبحث الرابع : أسس وجود حركة خارجية للدولة فى الإسلام :

العرض السابق لدلالات مفهوم الدولة فى الإسلام بأبعادها المتعددة يوحى بأن حركتها الخارجية لا تنطلق من غير أساس ، وأن شهودها الايمانى لا تنقطع وجهته بمجرد النظر إلى أحوال المستحقين رعويتها ممن يقطنون على أرضها ، وإلا ترتب على هذا الانقطاع تعطيل جوهر الشهود بتعطيل المستبطن فيه ، والمتضمن فى طياته ، من ارادة الخير للانسانية جمعاء ، ودعوتها إلى ما يحييها ، وازالة ما يكون قد علق بها من شوائب تحول بينها وبين الاستجابة لما تدعى اليه ، من أجل ذلك أوجب الله تعالى على الجماعة المسلمة أن تفيض بروح الايمان التى تدب فى أوصالها على من حولها ، فتخاطب فيهم الفطرة الخالصة من ارادة الارتباط بأى معبود من دون الله ، وتقدم لهم القدوة فى كيفية التقاء الايمان والحياة، واقبال كل منهما على الآخر، دون تصادم أو فصام ، لالشىء من غرض عارض، أو مصلحة أنانية، او استعلاء بالباطل، وانما لاظهار الحق والعدل فى كلمة الدين ﴿ هو الذى أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون ﴾ (1) .

هذه الحركة الفعالة هل تجىء من فراغ ؟ أم أن وراءها ما يسندها من حجج ودوافع ومبررات ؟ والواقع أن نظرة الاسلام الى ضرورة وجود حركة للتعامل الخارجى للدولة تستند على أكثر من أساس، يكمل بعضها البعض فى تجسيد هذه الضرورة ويأتى فى مقدمة ذلك :

١ – الاستجابة لنداء الفطرة فى الوجود السياسى :

فحقيقة الدين مغروسة فى طبائع الفطرة الانسانية ، كما أن الحاجة الى الأعلى الذى تؤول اليه المرجعية النهائية فى تفسير حقائق الوجود ، وتدبير أمور العيش والارتزاق ، وكفالة الأمن والطمأنينة وتحقيق الخير تسوق الانسان غالبا الى البحث عن هذا الأعلى واتخاذه ملاذا وملجأ فى الحياة (2) ، غير أن الانسان قد يهتدى - اذا ما سمت فطرته وظلت على نقائها - الى أن هذا الأعلى هو الله الواحد الذى لاشريك له ، الذى تجب طاعته وطاعة ما شرع وأنزل ، وطاعة من أرسل ، ومن ثم يدرك أن لاحرج عليه ولا ضرر اذا مااستقام على عبادة هذا الأعلى ، مستجيبا لنداء الله سبحانه ﴿ فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التى فطر الناس عليها لاتبديل لخلق الله ذلك الدين

---

(١) سورة التوبة / الآية رقم ٣٣ ، سورة الصف / الآية رقم ٩ .

(٢) انظر بعض الآراء فى فطرة التدين لدى الانسان بصفة عامة بصرف النظر عما يدين به فى : د.محمد عبدالله دراز ، الدين . بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الدين ، بدون ، د.ت ، ص ص ٨١ – ١٠٥ ، د. محمد غلاب ، هذا هو الاسلام ، القاهرة : دار الشعب ، ١٩٥٩ ، ص ص ٧ - ١٣، محمد مهدى الآصفى ، دور الدين فى حياة الانسان، بيروت : دار التعارف للمطبوعات ، الطبعة الثالثة ، ١٤٠٢هـ – ١٩٨٢ ، ص ١٥ وما بعدها .

القيم ولكن أكثر الناس لايعلمون ﴾ (١) ، ولايعني ذلك أن الانسان سوى الفطرة يستجيب مباشرة أو يهتدى الى نداء التوحيد ، فذلك قد يأتى بعد عناء وجهد ومكابدة ، وتنقل بين الشك واليقين حتى يستقر على يقين الايمان الذى لايساوره ريب ، ولقد ضرب لنا القرآن مثلا لذلك فى رحلة أبى الانبياء ابراهيم عليه السلام نحو التوحيد (٢) .

أما إذا تعرضت فطرة الانسان الى ما يطمس الحق فيها والخير فان وجهة هدايته نحو الأعلى سوف تقوده الى الانحراف عن مقصود الدين الحق ، ومن ثم قد يجسد هذا الأعلى فى صنم أو وثن أو انسان، أو غير ذلك من المخلوقات - فى السماوات والأرض - التى هى فى جوهرها آلهة شتى ليست من الفطرة السليمة في شيء ، ورغم ذلك يعبدها الانسان ويصر مستكبرا عليها مهما تيقن له أن هناك إلها أكبر منها (٣) ، ولكنه يتوهم أن ﴿ ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى﴾ (٤) ، بل قد يعبدها لأنه ربى على ذلك ،وأقيم بفعل تدخل الغير فى تغيير فطرته ، كقول النبى صلى الله عليه وسلم "ما من مولود يولد الا على الفطرة ، فأبواه يهودانه أو ينصرانه ، أو يمجسانه، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء ، هل تحسون منها من جدعاء ؟ ثم يقول (فطرة الله التى فطر الناس عليها ، لاتبديل لخلق الله ذلك الدين القيم) " (٥) .

من هنا تجلت احدى الحكم الإلهية فى ارسال الرسل سدا لحاجة الفطرة الانسانية إلى الدين ، فكانوا مبشرين للذين حافظوا على نقاء فطرتهم ، وتعانقوا مع الدعوة التوحيدية التى جاءت بها الرسل من عند الله ، ومنذرين للذين حرفوا فطرتهم - طوعا أو كرها - فولوا ظهورهم لهذه الدعوة ﴿وما نرسل المرسلين إلا مبشرين ومنذرين فمن آمن وأصلح فلا خوف عليهم ولاهم يحزنون . والذين كذبوا بآياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون ﴾ (٦) .

هذه الفطرة التى تسوق الانسان الى الارتباط بدين سماوى - أو غيرسماوى - تكملها فطرة أخرى تحدث عنها المفكرون السياسيون منذ القدم وهى فطرة الحاجة الى الاجتماع الانسانى ، والتى بموجبها نقل عن الكثير منهم قولهم إن الانسان مخلوق اجتماعى - أو مدنى - بطبعه، فلا

---

(١) سورة الروم / الآية رقم ٣٠ .

(٢) سورة الأنعام / الآيات رقم ٧٤ ، ٧٥ ، ٧٦ ، ٧٧ ، ٧٨ ، ٧٩ ، ٨٠ ، ٨١، ٨٢، ٨٣ .

(٣) انظر أمثلة لهذه الآلهة المحرفة واشكالا متعددة لها فى التاريخ الانسانى فى :د. محمد عبدالله دراز، مرجع سابق، ص ص ١ - ١٩ ، ص ص ١٠٩ - ١٨٢ .

(٤) سورة الزمر / الآية رقم ٣ .

(٥) رواه البخارى عن أبى هريرة. انظر : ابن حجر ، مرجع سابق ،طبعة الريان، ج٨ ، ص٣٧٢ .

(٦) سورة الأنعام / الآيتان رقم ٤٨ ، ٤٩

يستطيع أن يعيش بمفرده إلا اذا كان فوق البشر أى الها ، أو كان دونهم أى حيوانا [1] ، بيد أن تميز الفكر السياسى الاسلامى هنا ينبع من حقيقة رد هذا الطبع الى الفطرة التى ذكرها القرآن الكريم فى بعض آياته ووردت فى بعض أحاديث النبى صلى الله عليه وسلم على نحو ما سبق ، فضلا على توضيح الأسباب التى تظهر هذا الطبع، وردها فى النهاية الى الله تعالى ، فالله هو الذى ركب فى الانسان عدم القدرة على الاستغناء بذاته فى تدبير معاشه وأمنه ، ليشعره دائما بأنه مخلوق ناقص عاجز محتاج الى غيره ، وليستشعر دائما جدوى اللجوء الى أخيه الانسان تعاونا وتآزرا ليكمل كل منهما الآخر ، وكأن الله يريد ـ وهو أعلم بذلك ـ أن يقطع على الانسان سبيل الاستعلاء على غيره ، أو التكبر عليه ، وسبيل اعتزال الحياة والناس أو الانزواء عن تحصيل مقاصد الخير منهم أو لهم [2] .

---

(١) انظر رؤية بعض المفكرين المسلمين وغير المسلمين حول الأساس الفطرى أو الطبيعى لنشأة الدولة. فى د. حورية مجاهد ، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده ، القاهرة : الأنجلو المصرية ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٦، مواضع متفرقة .

٢) يقول الماوردى " اعلم أن الله تعالى لنافذ قدرته ، وبالغ حكمته ، خلق الخلق بتدبيره ، وفطرهم بتقديره، فكان من لطيف مادبر ، وبديع ما قدر ، أن خلقهم محتاجين ، وفطرهم عاجزين ، ليكون بالغنى متفردا، وبالقدرة مختصا . حتى يشعرنا بقدرته أنه خالق ، ويعلمنا بغناه أنه رازق، فنذعن بطاعته رغبة ورهبة ، ونقر بنقصنا عجزا وحاجة ..... وانما خص الله تعالى الانسان بكثرة الحاجة ، وظهور العجز ، نعمة عليه ، ولطفا به، ليكون ذل الحاجة ، ومهانة العجز . يمنعانه من طغيان الغنى ، وبغى القدرة ، لأن الطغيان مركوز فى طبعه اذا استغنى ، والبغى مستول عليه اذا قدر .

وقد أنبأ الله تعالى بذلك عنه،فقال (كلا ان الانسان ليطغى أن رآه استغنى) ثم ليكون أقوى الأمور شاهدا على نقصه، وأوضحها دليلا على عجزه .. " انظر : الماوردى ، أدب الدنيا والدين، حققه د. مصطفى السقا ، القاهرة : مطبعة الحلبى ، الطبعة الرابعة ، ١٣٩٣هـ ـ ١٩٧٣ ، ص ١٣٢ ؛ ويقول ابن تيمية " يجب أن يعرف أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين بل لا قيام للدين الا بها ، فان بنى آدم لاتتم مصلحتهم إلا بالاجتماع لحاجة بعضهم الى بعض ، ولا بد لهم عند الاجتماع من الحاجة الى رأس " ثم نقل بعض الأحاديث النبوية فى ذلك وأضاف " فأوجب صلى الله عليه وسلم تأمير الواحد فى الاجتماع القليل العارض فى السفر ، تنبيها بذلك على سائر أنواع الاجتماع ، ولأن الله أوجب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، ولايتم ذلك إلا بقوة وامارة . وكذلك سائر ما أوجبه من الجهاد والعدل ، واقامة الحج والجمع والأعياد، ونصر المظلوم، واقامة الحدود ، لاتتم الا بالقوة والامارة "

-انظر : ابن تيمية ، السياسية الشرعية فى اصلاح الراعى والرعية ، تحقيق محمد ابراهيم البنا ومحمد أحمد عاشور ، القاهرة : دار الشعب ، ١٩٧١ ، ص ص ١٨٤ ـ١٨٥ .

أما ابن خلدون فيمضى فى السياق نفسه ليقول " ان الاجتماع الانسانى ضرورى . ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم الانسان مدنى بالطبع ، أى لابد له من الاجتماع الذى هو المدينة فى اصطلاحهم ، وهو معنى

وتستتبع الحاجة الى الاجتماع فطرة الحاجة الى من يكفل له - أى الاجتماع - بقاءه وأمنه ويحفظه من نوازع الاختلاف والتصارع ، وهى الفطرة التى دعت بعض المفكرين المسلمين - تفريغا من فطرة أن الانسان كائن اجتماعى - الى القول بأن هذا الانسان نفسه كائن سياسى ، وهذا هو الذى يقود الى تكوين المجتمع السياسى - ما دامت الصبغة السياسية امتدادا للصبغة الاجتماعية فى حركة الانسان - من انقسام البشر الى فريقين ، احدهما يحكم - بفتح الياء وضم الكاف - والآخر يحكم - بضم الياء وفتح الكاف - احدهما يملك سلطة الأمر والنهى والتدبير ، والآخر لا يملك الا استقبال الأمر والنهى والتدبير ،بالقبول ، أو الرفض حسب مقتضيات الطاعة الشرعية [1] ، والفيصل فى رد الاختلاف بينهما الاحتكام، الى ماشرع الدين وفصل ﴿فان تنازعتم فى شيء فردوه الى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا﴾ [2] .

فالفطرة اذن هى التى تربط الحاجة الى الدين بالحاجة إلى الاجتماع والحاجة الى سلطة تنطلق من الدين لتسوس الاجتماع على مقتضاه ، ولهذا دلالاته بالنسبة لحركة التعامل الخارجى للدولة الاسلامية، ومنها :

- أن الدين الاسلامى - اذ يلبى نداء الفطرة الى التسليم بالاذعان الى قوة أعلى من قوة الانسان ، وأبقى بالفهم السابق - انما يرادف بين هذه القوة وقوة التوحيد ، ومن ثم يطلب من الاجتماع الانسانى محصلة التقاء الانسان بأخيه الانسان، ومن الكيان السياسى الذى ينظمه -

---

العمران ...... وهذا الاجتماع ضرورى للنوع الانسانى ، والا لم يكمل وجودهم ، وما اراده الله من اعتمار العالم بهم واستخلافه اياهم .... ثم ان هذا الاجتماع اذا حصل للبشر كما قررناه ، وتم عمران العالم بهم فلابد من وازع يدفع بعضهم عن بعض لما فى طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم ، وليست السلاح التى جعلت دافعه لعدوان الحيوانات العجم عنهم كافية ، فى دفع العدوان عنهم ، لأنها موجودة لجميعهم ، فلابد من شيء آخر يدفع عدوان بعضهم عن بعض ولا يكون من غيرهم ، لقصور جميع الحيوانات عن مداركهم والهاماتهم ، فيكون ذلك الوازع واحدا منهم ، يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة حتى لايصل أحد الى غيره بعدوان ، وهذا هو معنى الملك "...

- انظر: مقدمة ابن خلدون ، مرجع سابق ، ص ص ٤١ -٤٣ .

-وانظر فى تناول هؤلاء المفكرين السياسيين لظاهرة الاجتماع السياسى أيضا :

-Horoon Khan Sherwani,op.cit.,PP.67-223 .

- وانظر فى هذه الظاهرة عموما فى الفكرالسياسى الاسلامى :

-Tareq Y.Ismael and Jacqueline S.Ismael, Government and Politics in Islam,Great Britain:Frances Pinter Publishers Limited, 1985,PP.3-23.

(١) يراجع ما نقل آنفا من أقوال لبعض هؤلاء المفكرين فى المرجع السابق.

(٢) سورة النساء / الآية رقم ٥٩ .

الدولة ـ أن يتجرد كلاهما فى توجهه العقيدى والسياسى بل الحضارى كله من كل ما لاينبثق من نبع التوحيد ، من حيث المصدر، وكل ما لاينتهى الى مورده من حيث المآل ، على أن يسرى ذلك على كل وجوه حركة الدولة ووجهاتها ، بل وعلى مقاصدها وأغراضها .

ـ كما أن الأمور تؤول الى الفوضى اذا لم يكن لها نظام محدد أو منهج واضح ، فكذلك الاجتماع الانسانى مفض الى الفوضى الشاملة إن لم يجد الوازع السياسى الذى يقوده ويحتويه فى بنيان حضارى، يضبط حركته ويوجهه الوجهة السليمة فى الحياة ، التى قوامها كتاب يؤسس محتوى هذه الوجهة ، وميزان يحدد المنهج العادل لها ، وحديد يظهر البأس الشديد والمنافع الخيرة فيها ، وذلك بعض ما يتبادر فهمه من قوله تعالى ﴿لقد ارسلنا رسلنا بالبينات وانزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس وليعلم الله من ينصره ورسله بالغيب ان الله قوى عزيز ﴾ (1) .

ـ ومقتضى الكلام السابق أن الدين ـ اذ يتوافق والطابع الفطرى فى الانسان فى ميله الى المدنية والاجتماع ـ لايسلم بأية محصلة لهذا الاجتماع وتلك المدنية ، ذلك أنه انما ينشد من الاجتماع الانسانى التعارف، ولا يتحقق التعارف بدون تواصل وتبادل للمعارف والمنافع ، كما لايتحقق بدون اتاحة الفرصة للشعوب كافة والقبائل فى تقديم عطائها دون تميز ـ بقطع النظر عن مصدره وشكله ـ ولا يتحقق كذلك دون أن تحكمه قيم المسابقة فى الخيرات والكرم والتقوى ، وكف الأذى إلا بالحق، وذلك ما يستبطنه قوله تعالى ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن اكرمكم عند الله اتقاكم إن الله عليم خبير ﴾ (2) ، ناهيك عن عدم تحقق الاجتماع وبالخصام والتنازع المفضيين الى القطيعة، ويبدو أن ذلك كان من أولويات منهج النبوة فى اصلاح الاجتماع الانسانى ﴿كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه وما أختلف فيه الا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهم فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق باذنه والله يهدى من يشاء الى صراط المستقيم﴾(3) .

ـ ان الدولة كمحصلة أساسية وضرورية للاجتماع الانسانى، اذ تظهر الوجه السياسى فيه وتقننه، لايقف واجبها عند تلبية الطموحات أو الحاجات ـ على تنوعها ـ عند حدود المتاح داخليا بل ان من واجبها كذلك ان تكمل النقص فى اشباع ذلك باستجلاب المتاح من خارجها ، وفق ضوابط تبادل المنافع بين الناس مما يقره الشرع ، على أن الدولة باستجابتها لما يفرضه الواقع المعاش لاينبغى أن تختزل رسالتها الحضارية فى الاستخلاف والعمران فى التحول إلى ما يمكن

---

(1) سورة الحديد / الآية رقم 25 .

(2) سورة الحجرات / الآية رقم 13

(3) سورة البقرة / الآية رقم 213 .

تسميته بمخزن الاشباع - المادى وغير المادى - إن ذلك جزء من رسالتها فى أداء الامانات الى أهلها وتصريفها بالعدل بينهم ﴿ إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها واذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل ﴾ (1) أما الجزء الآخر الأسمى والأعلى فيكمن فى أداء أمانه تبليغ الدعوة الى العالمين،وهذه أمانة يجب أن يكون أداء الأمانات داخليا قاعدة راسخة للقيام بها،وعندهانستطيع القول بأنه ليس ثمة ازدواجية أو تضارب فى نظرة الدولة الى كيفية تحقيق أمانات الدين داخليا وخارجيا – أن الاسلام – اذ يربى المجتمع المؤمن على الفطرة النقية الخالصة من كل شوائب الاشراك والخروج على مقتضى التدين الصحيح – إنما يرتب عليه بذلك تبعات وتبعات فى ان ينقل ماربى عليه – أى المجتمع المؤمن – الى غيره من المجتمعات ، ليحفظ فيها كذلك – مثلها فى ذلك مثله – أصالة الفطرة النقية الخالصة ، وليزيل ماران على فكرها وواقعها من غبش وظلمات ، وهو بذلك –أى الاسلام– كأنما يريد أن تعود الانسانية كلها بمسلمها وغير مسلمها الى الأصل السوى الفطرى فى الخلقة والنشأة ، وأن لايقف المسلمون ازاء أية محاولة لطمس هذا الأصل السوى ، أو الخروج عليه ، بالعوج والزلل ، سواء قبلهم ، أو تجاه غيرهم موقف للتراجع أو الانسحاب ، من مواجهة هذا الفساد ، ومجاهدته ، وإلا وضع الشهود الايمانى ، المنوط بهم واجبا ورسالة – بالمعنى السالف الاشارة اليه فى موضع سابق– موضع التهمة والتشكيك ، وليس هناك أدعى للجهاد من واجب التصدى لمحاولة اخراج الانسان –مهما كان موقعه ومقامه– مما أراده الله تعالى له، أو محاولة سلخه من داعى الخير الذى غرس فيه ليكون بشرا سويا .

٢ – نظرة الاسلام إلى واجب المسلم فى الحياة عامة، والسياسية خاصة :

فالمسلم فى نظر الاسلام ذو مسؤولية وتكليف (2) ، وصاحب رسالة سامية لامناص من ابلاغها ، ومن ثم يلزمه الاسلام أن يتزود لها بخير الزاد ، معنويا بأن يتاح له امكان التربية على

---

(١) سورة النساء / الآية رقم ٥٨ .

(٢) انظر بعض أبعاد هذه المسؤولية وذلك التكليف فى : الراغب الاصفهانى، تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين ، القاهرة : المكتب الفني للنشر ، سلسلة الثقافة الاسلامية رقم ٢٨ ، ١٣٨٠هـ – ١٩٦١ ، ص ص ٤-٦٠ ؛ الماوردى ، أدب الدين والدنيا، مرجع سابق ، ص ص ٩٤ ، ١٣١؛ د. محمد عبدالله دراز ، دستور الأخلاق فى القرآن . دراسة مقارنة ، ترجمة د. عبد الصبور شاهين ود. السيد محمد بدوى، بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٩٨٥، مواضع متفرقة؛ د. فتحى الدرينى ، مرجع سابق ، ص ص ٤٩٦ – ٥٠٣ ؛ د. محمد غلاب ، مرجع سابق ،ص ص ٤٧ – ٥٨ ؛ د. نبيه عبدالرحمن عثمان ، الانسان الروح والعقل والنفس، المملكة السعودية: ادارة الصحافة والنشر برابطة العالم الاسلامى ، سلسلة دعوة الحق- العدد السبعون ١٤٠٨هـ- ١٩٨٧ ، ص ص ١٢- ١٧٣ ؛ د. على شريعتى ، الاسلام والانسان ، القاهرة : المختار الاسلامى ، د.ت ، ص ص٢-٢٣ ؛ د. محمد سعيد البوطى ، منهج الحضارة الانسانية فى القرآن ، دمشق : دار الفكر ، ١٤٠٧ هـ – ١٩٨٧ ، ص ص ٢٥ – ٤٣ ، ص ص ٤٥ – ٩١ ؛ سيد قطب ، مقومات التصور الاسلامى ، القاهرة :دار الشروق ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٦ هـ – ١٩٨٦ ، ص ص ٣٦١ – ٣٧٦ ؛ د. ماجد عرسان الكيلانى ،

القيم الايمانية الخالصة من أية شائبة شركية ، وماديا بأن تمهد له سبل المعاش الطيب ، والتوزان فـى تيسير التزود بكلا الزادين هو الذى يضمن تحصين المسلم ضد مرضين أثنين، مرض الانسحاق فى ماديات الحياة الذى قد يلغى من حياته كل سعى إلا السعى الى طلب الرزق وتأمينه ، ومرض الاستغراق فى زهد الحياة الذى قد يؤول الى احتقارها واحتقار كل سعى فيها ، وكلا المرضين اذا استحكما يبعدان المسلم عما اراده الاسلام منه ، وما اراده الاسلام منه لايعدو أن يكون الوعى بعناصر النموذج التربوى الفريد الذى يمثله اذ تربى عليه ، والوعى بضرورة الوقوف عند أوامره ونواهيه ، ثم الوعى بأن من تبعات هذا النموذج ولزومياته أن لايضن به على غيره ، غير أن الاسلام اذ يترك له حرية الحركة فى نشر نموذجه التربوى فانه يلزمه بأن لاتكون حركته هذه نشاذا عن حركة أمة الدعوة ، ذلك أنه ينظر الى الانسان المسلم على أنه جزء منها وامتداد طبيعى لها ، وكذلك يجب ان يثبت فى خلده ، بل وكذلك يحرص الاسلام على ان يكون المسلم كذلك أبدا ، ألم يقل النبى صلى الله عليه وسلم " . المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا ، وشبك بين أصابعه " [1] ، وفى الحديث الآخر " مثل المؤمنين فى توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد اذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى [2] ، بعبارة أخرى إن الاسلام يريد من المسلم :

ـ أن يكون على بصيرة بالفعل المختص بالانسان ، وهو أولا عمارة الأرض بالعدل، المذكورة فى قوله تعالى "واستعمركم فيها " [3] ، وذلك بتحصيل ما به تزجية المعاش لنفسه ولغيره، وثانيا عبادة الله المذكورة فى قوله تعالى ﴿وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون ﴾ [4] وذلك هو الامتثال للبارى عز وجل فى أوامره ونواهيه ، وثالثا خلافته المذكورة فى قوله تعالى ﴿ويستخلفكم فى الأرض فينظر كيف تعملون ﴾ [5] وغيرها من الآيات ، وذلك هو الاقتداء بالبارى سبحانه على قدر طاقة البشر فى السياسة ، باستعمال مكارم الشريعة، التى هى الحكمة والقيام بالعدالة

مقومات الشخصية المسلمة أو الانسان الصالح ، قطر : رئاسة المحاكم الشرعية ، كتاب الأمة رقم ٢٩ ، مايو ١٩٩١م ـ شوال ١٤١١ هـ ، ص٤١ ومابعدها . وانظر أيضا:

- William A.Bijlefeld,"On Being Muslim",in Yvonne Yazbeck Hadad, Byro Haines and Ellison (eds.).The Islamic Impact, New York :Syracuse University Press, 1984,PP. 219 - 239 , Frederick M.Denny, Islam and The Muslim Community, SanFrancisco :Harper & Row Publishers,1987,pp 40 - 75

(١) رواه البخارى ومسلم عن ابى موسى واللفظ للبخارى . انظر : ابن حجر ، مرجع سابق ، طبعة الكليات الازهرية ، ج١٠ ، ص ١٨٠ ، صحيح مسلم بشرح النووى ، مرجع سابق ، ج٦ ، ص ١٣٩

(٢) رواه مسلم عن النعمان بن بشير ، انظر صحيح مسلم بشرح النووى ، مرجع سابق ، ج١٦ ، ص ١٤٠ .

(٣) سورة هود / الآية رقم ٦١ .

(٤) سورة الذاريات / الآية رقم ٥٦ .

(٥) سورة الأعراف / الآية رقم ١٢٩ .

بين الناس ، والحلم والاحسان والفضل ، والقصد منها ان تبلغ الى جنة المأوى ، وجوار رب العزة تعالى ، وكل ما أوجد لفعل ما فشرفه بتمام وجود ذلك الفعل منه ،ودناءته بفقدان ذلك الفعل منه [1] .

ـ كذلك أن يعى أن سعيه لنشر نموذجه القيمى هو جزء من سعيه الشامل فى الحياة وأنبثاق منه، فى تعانق وتكامل وتواصل ، إنه سعى لاحظ فيه لتواكل أو عجز ، ولا بقاء معه لفراغ أو تعطل، وللمسلم بسعيه هذا انما يوفى دينا واجب الاستحقاق ، وصدقة لاتقبل ابطاء الأداء ، أو التنصل منها ، بقطع النظر عن صغر الجهد المبذول فى ذلك أو عظمه ، وتلك مسلمات يمكن فهمها دون عناء أو مشقة من حديث البنى صلى الله عليه وسلم "على كل مسلم صدقة ، قيل: أرايت ان لم يجد ؟ قال يعتمل بيديه فينفع نفسه ، ويتصدق . قال أرأيت إن لم يستطع ؟ قال: يعين ذا الحاجة الملهوف . قال : قيل أرأيت إن لم يستطع ؟ قال يأمر بالمعروف أو الخير . قال أرأيت ان لم يفعل ؟ قال يمسك عن الشر فانها صدقة " [2] .

ـ أن يحرص على أن يشكل مع أخيه المسلم جبهة قوية متماسكة تتمخض عنها بحق أمة الدعوة ، القادرة على تبليغها للناس كما شرع الله وبما أوجب ، وهنا يفترض من ناحية أن تستعلى قيم الدعوة وتسود بين المسلم وأخيه المسلم أولا ، وقوام ذلك قوله تعالى ﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله أولئك سيرحمهم الله إن الله عزيز حكيم﴾ [3] ، كما يفترض من جهة أخرى أن ينأى المسلم عن كل ما يحيق الأذى أو البلاء بأخيه المسلم ، تحصينا له وتقوية على أداء المنوط به ، وضمانا لأن يجد له عونا وعدة فى طريق الدعوة، فخير المسلمين للمسلمين "من سلم المسلمون من لسانه ويده " [4] كما أن من مقتضيات حفظ المسلم للمسلم ما ورد فى الحديث "أنصر أخاك ظالما أومظلوما، قالوا: يا رسول الله : هذا ننصره مظلوما فكيف ننصره ظالما. قال تأخذ فوق يده " [5] .

– أن يدخل المسلم عمله وسعيه بالمعنى السابق فى عداد مبدأ النصح لله ولكتابه ورسوله ، مهما بلغ اجتهاده فى ذلك ، وهنا ينبغى التذكير بثلاثة أمور ، أولها أن فهمه للنصح يجب أن يتسع قدر الامكان ليتطابق واتساع ما يندرج تحت مفهوم النصح ووجهاته ، فالمشاركة بانفاق

---

(١) انظر بتصرف يسير : الراغب الأصفهانى ، الذريعة الى مكارم الشريعة ، تحقيق ودراسة د. أبو اليزيد العجمى ، القاهرة: دار الصحوة ، المنصورة: دار الوفاء ، الطبعة الأولى ١٤٠٥ ـ ١٩٨٥، ص ص ٩٠-٩١.

(٢) رواه مسلم عن سعيد بن أبى برده عن أبيه عن جده . انظر صحيح مسلم بشرح النووى، مرجع سابق،ج٢ ، ص١٠.

(٣) سورة التوبة / الآية رقم ٧١ .

(٤) رواه مسلم عن عبد الله بن عمرو بن العاص . انظر صحيح مسلم بشرح النووى ، مرجع سابق، ج٢ ، ص ١٠ .

(٥) رواه البخارى عن أنس. انظر : ابن حجر ، مرجع سابق، طبعة الكليات الأزهرية ، ج١، ص١٧٩ .

الأموال لتقوية مركز الدعوة والدعاة نصح ، والجهاد بالنفس نصح ، والحفاظ على نقاء الدعوة قيما ومنهجا وتطهيرها من أية شائبة نصح ، والحرص على هداية الناس وفقهها نصح ، كل ذلك حسب ما يتحمله مفهوم النصح الوارد فى حديث "الدين النصيحة . قلنا : لمن ؟ قال: لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم " (1) ، والأمر الثانى أن لايقل حرصه على بذل النصح لأخيه المسلم عن حرصه على بذله لغيرالمسلم لما جاء فى حديث جرير بن عبدالله "بايعت رسول الله صلى الله عليه وسلم على اقامة الصلاة وايتاء الزكاة والنصح لكل مسلم " (2) ، أما الأمر الثالث فهو أن يبذل النصح قدر ما فى الوسع، ولا حرج على المسلم فى ذلك ، مادام يؤدى مافى طاقته لقوله تعالى ﴿ليس على الضعفاء ولا على المرضى ولا على الذين لايجدون ما ينفقون حرج . اذا نصحوا لله رسوله ما على المحسنين من سبيل والله غفور رحيم . ولا على الذين اذا ما اتوك لتحملهم قلت لاأجد ما أحملكم عليه تولوا وأعينهم تفيض من الدمع حزنا ألا يجدوا ما ينفقون﴾ (3) .

- أن يتحلى بروح الجهاد والاستعداد الدائم لبذل النفس رخيصة فى سبيل الله، فصاحب رسالة الدعوة ينبغى أن يكون مستعدا للتضحية فى سبيلها ، وإن كلفه ذلك حياته ، وحين يكون المسلم مهيئا لذلك فسوف يجعل حرصه على حياته مرادفا لحرصه على نشر رسالة الايمان وموازيا لها، خاصة اذا علم أنه مجزى على ذلك فى دنياه وآخرته ﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وان الله لمع المحسنين﴾ (4) فان شارك فى الجهاد مباشرة فقد وقع أجره على الله، لما ورد فى الحديث النبوى "لغدوة فى سبيل الله أو روحة خير من الدنيا وما فيها" (5) وفى رواية "غدوة فى سبيل الله أو روحة خير مما طلعت عليه الشمس وغربت " (6) ، وان جهز مجاهدا أو خلفه بالخير كان له من الأجر مثل ما للمشارك فى الجهاد بنفسه ، لقول النبى صلى الله عليه وسلم"من جهز غازيا فقد غزا، ومن خلف غازيا فى أهله فقد غزا " (7) شريطة أن لايكون من غير أولى الضرر لقوله تعالى ﴿لايستوى القاعدون من المؤمنين غير أولى الضرر والمجاهدون فى سبيل الله بأموالهم وأنفسهم فضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة وكلا وعد الله الحسنى وفضل الله المجاهدين على القاعدين أجرا عظيما درجات منه ومغفرة ورحمة وكان الله غفورا

---

(1) رواه البخارى عن تميم الدارى ، انظر : ابن حجر ، مرجع سابق ، طبعة الريان، ج1، ص 166

(2) رواه البخارى عن جرير بن عبد الله . أنظر : ابن حجر ، مرجع سابق ، طبعة الكليات الأزهرية، ج1 ، ص ص 223 - 226 .

(3) سورة التوبة / الآيتان رقم 91 ، 92 .

(4) سورة العنكبوت / الآية رقم 69 .

(5) رواه مسلم عن أنس بن مالك. انظر :صحيح مسلم بشرح النووى، مرجع سابق، ج13، ص26

(6) رواه مسلم عن أبى أيوب . أنظر : المرجع السابق ، ج13 ، ص 27 .

(7) رواه مسلم عن خالد الجهنى . أنظر : المرجع السابق ، ج13 ، ص 40 .

رحيما ﴾ (١) ، وقد روى فى حديث أبى اسحق (أنه سمع البراء يقول فى هذه الآية "لايستوى القاعدون من المؤمنين والمجاهدين فى سبيل الله"، فأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم زيدا بكتف يكتبها ، فشكا اليه ابن أم مكتوم ضرارته ، فنزلت الآية ﴿ لايستوى القاعدون من المؤمنين غير أولى الضرر ﴾ (٢) .

ـ أن يحسن معرفة فقه التعامل مع غير المسلمين ، فيعرف الفرق بين الكتابى وغير الكتابى ، والجزية والذمة ، وكذا حقوقه وواجباته قبلهم ، وأسس العدل فى النظر اليهم ونهج دعوتهم الى الاسلام ، والمسلك الاسلامى حال قبولهم منطق الدعوة ، وحال رفضهم له وقد سبق القول إن مدار ذلك كله ما ورد فى سورة الممتحنة فى الآيتين الثامنة والتاسعة ، فضلا على ما ورد من آيات وأحاديث نبوية كشفت عن تفاصيل هذا المدار ، ان من زمن السلم أو فى زمن القتال والحرب .

واذا كان الانسان هو مناط الاختصاص البشرى للدولة ، ومادة حركتها ووجهة نشاطها داخليا وخارجيا -بقطع النظر عن الشرعة التى يقيم عليها ـ إلا أن هذه الشرعة تمارس من وجهة نظر الاسلام دورا حاسما فى تحديد موقف الدولة الاسلامية الواجب اتخاذه تجاه المقيم بها وغير المقيم بها مسلما أو غير مسلم، وهو الموقف الذى يفرض الاسلام إلا أن تحكمه اعتبارات العدل والخير، وارادة الحسنى، وكف الأذى ما لم تنتهك حقوق الله وحدوده أو يعتدى عليها (٣) .

٣ - عالمية الوجه السياسى فى الدعوة :

ليس ثمة مايدعو إلى تكرار ما سبق قوله - فى موضع آخر - عن الدعوة مضمونا ومنهجا وشروطا ووجهات (٤) ، والمقام هنا ليس مقام الدفع بالبراهين أو الحجج القاطعات على عالميتها ، فليس ذلك موضعه (٥) ، لكن يكفى تسليط بعض الأضواء على دلالات هذه العالمية وآثارها فى تأكيد وجود واجب خارجىعلى الدولة الاسلامية، ومن ذلك :

ـ أن الدعوة التى تتحمل الدولة الاسلامية واجب ابلاغها لاتخص فى المخاطبة بها قطاعا من الناس، دون غيرهم ، هم الذين ظهرت بين ظهرانيهم فرفضها بعضهم، واقام عليها بعضهم ، وأسسوا لها دولة منذ الهجرة فى عصر النبوة ، بعبارة أخرى إن انزال الدعوة بين العرب وبلغتهم

---

(١) سورة النساء / الآيتان رقم ٩٥ ، ٩٦ .

(٢) رواه مسلم . أنظر : صحيح مسلم بشرح النووى ، مرجع سابق ، ج١٣ ، ص٤٢ . وأنظر ماأورده ابن كثير فى تفسيره ، مرجع سابق ، ج١ ، ص ص ٥٤٠ - ٥٤١ .

(٣) انظر ماورد من حديث عن الاختصاص البشرى للدولة الاسلامية فى هذه الدراسة .

(٤) انظر : مصطفى منجود ، الأبعاد السياسية فى الاسلام ، مرجع سابق ، ص ص ٧٥٩ - ٧٦٥

(٥) انظر : بحث د. سيف الدين عبد الفتاح عن قيم التعامل الخارجى فى الاسلام ضمن مشروع بحث "العلاقات الدولية فى الاسلام" وهو قيد النشر، ويتولى نشره المعهد العالمي للفكر الاسلامي.

لم يكن ليحجب امتداد خطابها الى غيرهم من أمم الأرض وشعوبها ودولها ، وإلا لاتهمت فى عالميتها من وجوه عديدة، وجه التناقض بين ما تحدثت عنه الآيات القرآنية والأحاديث النبوية بشأن هذه العالمية ، وبين واقع اقتصارها على نطاق محلى ضيق لايتعدى حدود شبه الجزيرة العربية ، ووجه التناقض بين ما هو متضمن فى هذه النصوص المنزلة من دحض للقبلية والعصبية ، ورفض لهما وبين واقع تخصيص الدعوة واتجاهها الى العرب عامة وقريش خاصة، ووجه التناقض بين كونها رسالة عالمية خاتمة لكل البشر وبين واقع قصر خاتمية الرسالة على بعض الناس وهم القلة دون بعضهم الآخر وهم الأكثرية ، ثم وجه التناقض بين دعوى محدودية نطاقها ، وبين ما بذل من سعى وجهاد ، أخرجاها من هذه المحدودية الى غير العرب ، من هنا تبدو بلاغة ابن بطال حين قال "إن الوحى كله متلوا أو غير متلواً انما انزل بلسان العرب ، ولا يرد على هذا كونه صلى الله عليه وسلم بعث الى الناس كافة ، عربا أو عجما وغيرهم ، لأن اللسان الذى نزل عليه به الوحى عربى ، وهو يبلغه الى طوائف العرب ، وهم يترجمون لغير العرب بألسنتهم " [1] .

- كما أن مقتضى عالمية الدعوة أن لايحتكر جدارة الايمان بها شعب أو دولة بعينها، والا لسقطت معايير العدل فى الثواب والعقاب والجنة والنار ، بين المؤمن بالدعوة الجديدة بها دون غيره ، والكافر بها وان لم تبلغه ، ولضاقت حدود الأيمان وجمدت عند طائفة من الناس ، ومن ثم لاتسع نطاق الكفر ، ولكتب على بعض البشر خلود الايمان واستحقاقه ، وعلى بعضهم خلود الكفر واستقراره ، ولفتح باب الشقاق والعداء بين الفريقين بسبب ما عليه كل فريق من ايمان أو كفر ، ولذلك فان نطاق الايمان بالدعوة يشمل كل من انضم الى جماعة المؤمنين ، وأنتظم فى سلك أوامرها ونواهيها ، ويتساوى الكل فى هذه الجدارة ،وانما تتفاوت الجدارة حقا فى صدق الايمان ، والسابقة فى تقديم البراهين على ذلك ، تضحية بالنفس والمتاع ، فهنا يختلف المسلمون، وذلك بعض ما يتبادر فهمه من قوله تعالى ﴿لايستوى القاعدون من المؤمنين غير أولى الضرر والمجاهدون فى سبيل الله بأموالهم وأنفسهم فضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة ، وكلا وعد الله الحسنى وفضل الله المجاهدين على القاعدين أجرا عظيما . درجات منه ومغفرة ورحمة وكان الله غفورا رحيما ﴾[2]، وقوله تعالى ﴿وما لكم ألا تنفقوا فى سبيل الله ولله ميراث السماوات والأرض لايستوى منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل أولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا وكلا وعد الله الحسنى والله بما تعملون خبير ﴾ [3] ، وما ورد فى حديثى "خيركم قرنى ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم"[4] و"يأتى على الناس زمان يغزو

---

(١) نقله ابن حجر فى : فتح البارى ، مرجع سابق ، طبعة الكليات الأزهرية ، ج١٩ ، ص١٢ .

(٢) سورة النساء / الآيتان رقم ٩٥ ، ٩٦ .

(٣) سورة الحديد / الآية رقم ١٠ .

(٤) نقله ابن حجر فيما أورده ابن بطال فى معرض تعليق الأخير على حديثه "يأتى زمان يغزو فئام الناس..." المثبوت فى المتن عقب هذا الحديث مباشرة . انظر ابن حجر ، مرجع سابق ، طبعة الكليات الأزهرية ، ج١٢ ، ص ٤٥ .

فقام من الناس، فيقال : فيكم من صحب النبى صلى الله عليه وسلم ؟ فيقال : نعم . فيفتح عليه. ثم يأتى زمان فيقال : فيكم من صحب اصحاب النبى صلى الله عليه وسلم؟ فيقال: نعم . فيفتح عليه. ثم يأتى زمان فيقال : فيكم من صحب صاحب أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم؟ فيقال : نعم فيفتح " [١] .

ـ ثم إن هناك تلازما بين عالمية الدعوة وأبديتها ، على معنى أنها لاتختص بزمان ومكان محددين ، إنها عالمية فوق المكان وفوق الزمان ، تخاطب البشر أينما حلوا ، وان تباعدت بهم الحدود الطبيعية أو غير الطبيعية ، وتخاطبهم فى اى عصر عاشوا، وان قدمت بهم العهود وتعاقبت عليهم السنون ، والا لأضحت عالمية الدعوة لحظية فى زمانها ومكانها ، ولصارت ـ كتعبير عن الدين الخاتم ـ مقدوحا فى مصداقيتها، ولوقع ظلم على بعض الأزمنة والأماكن لعدم تساويها مع غيرها فى التعرض لخطاب الدعوة ، ومن هنا استمدت عالميتها وأبدية حفظها ممن لايستغرقه زمان ولا مكان ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾ [٢] فالحفظ فى كل مكان، والحفظ فى كل زمان، كما استمدت ابدية ابلاغها من وجود طائفة ، أو جيل ايمانى يتولى حراسة هذا الحفظ حتى يرث الله الأرض ومن عليها ، طبقا لما جاء فى الحديث النبوى "لاتزال طائفة من أمتى ظاهرين على الحق لا يضرهم من خذلهم حتى يأتى أمر الله وهم كذلك " [٣] .

ـ كما أن عالمية الدعوة يحكمها منطق واحد ولغة واحدة فيما تريده من الناس كافة، وما تلزمهم به، فالتوحيد جوهرها ، وما تريده من الناس على قدم سواء هو أن يدينوا لرب واحد ، أما ما تلزمهم به فهو أن ينتهوا عند أوامره ونواهيه ، بلا اكراه أو ارغام ، على أن تترك سعة للقائمين بالدعوة فى اختيار أساليب ذلك وأدواته حسب فقه الواقع المخاطب بالدعوة – بكسر الطاء – والمخاطب بها – فتحها، على هدى من قيم الحكمة والموعظة الحسنة، والجدال بالتى هى أحسن[٤] .

---

(١) رواه البخارى عن أبى سعيد الخدرى ، انظر : نفس المرجع السابق .

(٢) سورة الحجر / الآية رقم ٩

(٣) رواه مسلم عن ثوبان، انظر : صحيحي مسلم بشرح النووى ، مرجع سابق ، ج١٣، ص٦٥ .

(٤) انظر مزيدا من التفاصيل عن القيم التى تضبط مسار الدعوة ومضمونها فى :

د. عبد الكريم زيدان ، أصول الدعوة ، الاسكندرية : دار عمر بن الخطاب ، الطبعة الثالثة، ١٣٩٦ هـ – ١٩٧٦م، مواضع متفرقة ؛ عمر عبيد حسنة ، فقه الدعوة ملامح وآفاق فى حوار مع بعض علماء المسلمين، قطر : رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية ، سلسلة كتاب الأمة ، العددان الثامن عشر والتاسع عشر ، ١٤٠٨ هـ – ١٩٨٨م ؛ رفاعى سرور ، حكمة الدعوة ، القاهرة : مكتبة وهبة ، د.ت ، ص ص ٥ – ١١ ، ص ص ٥٧ – ٩٠ ؛ محمد حسين فضل الله، أسلوب الدعوة فى القرآن ، بيروت : دار الزهراء للطباعة والنشر والتوزيع ، الطبعة الخامسة ،١٣٧٦هـ – ١٩٨٦م ، ص ص ٢٤ – ١٧٩. انظر أيضا :

فالدعوة اذن لاتخاطب طائفة من الناس بخطاب التوحيد ، حين تخص غيرهم بخطاب آخر ، كما أنها لاتخاطب الناس بالخطابين معا ، وإلا لنقضت نفسها بنفسها، وسقطت حجيتها بالتالى، وأتاحت المجال للتشكيك فى جوهر ماتنشده، من هنا توحد مضمون الخطاب القرآنى فى دعوة الناس جميعا ﴿يا أيها الناس اعبدو ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون . الذى جعل لكم الأرض فراشا والسماءبناء وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون﴾ [1] ، كما توحد مضمون الخطاب النبوى فى دعوة ملوك الأرض ومن تحت أيديهم من رعايا ، وان تباينت اللغة التى كتب بها أحيانا ، فقد دعا هرقل الروم بقوله " ... أدعوك بدعاية الاسلام ، أسلم تسلم . أسلم يؤتك ا لله أجرك مرتين ..." ، ودعا كسرى الفرس بقوله "...أدعوك بدعاية ا لله عز وجل فانى أنا رسول ا لله الى الناس كافة لأنذر من كان حيا ويحق القول على الكافرين. أسلم تسلم فان أبيت فعليك اثم المجوس .. " ودعا نجاشى الحبشه بقوله " .. وانى ادعوك الى ا لله وحده لا شريك له ، والموالاة على طاعته ، وان تتبعنى وتؤمن بالذى جاءنى ، " ، ودعا مقوقس مصر بقوله " فانى أدعوك بدعاية الاسلام . اسلم تسلم يؤتك ا لله أجرك مرتين ، فان توليت فانما عليك أثم القبط " وكذلك دعا غيرهم [2] .

– أن الاسلام حينما غلف خطابه ومنطق دعوته بلغة العالمية انما يريد أن تستعلى فى الانسان روابط ايمانية قوية تسمو به ، وتعلو ، فوق آية روابط أخرى تضادها ، ليكون بحق الانسان العالمى العالمى فيما يؤمن ، وفيما ينشد من عيش صالح فى مجتمع مؤمن ، وفيما يتجه بنظره فى علاقاته بالآخرين من بنى وطنه ، ومن أبناء الأوطان الأخرى ، وفيما يريده من ارتقاء فى القيم والسلوك والمنهج والحركة للبشرية جمعاء ، انه الانسان العالمى الذى يكسر أسر الانتماء المحدود الى اللغة ، أو الأقليم ، أو الأرض ، أو الجنس ، أو الهوية ، ليصهر كل هذه الاختلافات ثم يصبها فى بوتقة الأمة الواحدة التى تدين بدين عالمى واحد هو الاسلام ، وتعد بمثابة حجر الزاوية فى انطلاقه نحو دعوة غيرها من الأمم ، على اختلاف نحلها ومذاهبها .

٤ – مقتضى أداء الأمانات السياسية وغير السياسية:

فقد حكى القرآن الكريم ان الانسان من دون سائر المخلوقات هو الذى قبل تحمل تبعة ما عرضه ا لله على بعض مخلوقاته من أمانات فنأوا عنها ﴿ إنا عرضنا الأمانة على السماوات

- Charles Waddy, The Muslim Mind, London and New York: Longman, 1976, pp172 -173; Muhammad Qutb, "What Islam can give to humanity today", in Altaf Gauhar, op.cit, pp313 - 337

(١) سورة البقرة / الآيتان رقم ٢١ ، ٢٢

(٢) انظر : أحمد زكى صفوت ، جمهرة رسائل العرب : مكتبة الحلبى ، الطبعة الثانية ، ١٣٩١هـ – ١٩٧١ ، ج١ ، ص ص ٣١ – ٥١ .

والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الانسان إنه كان ظلوما جهولا ﴾ (١) ، وانما يتميز المسلمون عن غيرهم فى أنهم ـ فوق تحملهم تبعة أمانات الدين وأمانات الدنيا ـ مطالبون بأداء الأمانات على وجه يقيم الكفاءة والعدل، وجهة الطلب الآمرة به الناهية عن خيانته ليست بشرية ، وانما هى نفسها التى شرعت هذه الامانات ﴿ إن ا لله يأمركم ان تؤدوا الأمانات الى أهلها واذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل إن ا لله نعما يعظكم به، إن ا لله كان سميعا بصيرا ﴾ (٢) .

وبغض النظر عما قيل فى سبب نزول هذه الآية فان حكمها غير مقيد بخصوص السبب ، فالعبرة كما يقول علماء أصول الفقه ـ بعموم اللفظ لابخصوص السبب – لذا يقول الفخر الرازى " اعلم أن نزول هذه الآية عند القصة – أى التى هى مدار سبب نزولها ـ لايوجب كونها مخصوصة بهذه القضية بل يدخل فيها جميع أنواع الأمانات " (٣) .

ويمكن القول ـ فى ضوء ما قاله المفسرون بخصوص مفهوم الأمانات ـ أن مقتضى أدائها يستلزم وجود حركة خارجية للدولة فى الاسلام من وجوه :

ـ أولها أن الآية رغم أنها تخاطب جماعة المسلمين بآداء الامانات الى أهلها فى جميع الأمور ، سواء كانت تلك الأمور من باب المذاهب والديانات أو من باب الدنيا والمعاملات على ما يذكر الفخر الرازى (٤) ، الا أن المعنىّ بالخطاب مباشرة كما ذهب كثير من المفسرين هم ولاة الأمور مناط المسؤولية فى الدولة الاسلامية (٥) ، وهذا يعنى أن كل ما يقومون به من سياسة أو تدبير ، قوامه حفظ الدين والدنيا، يدخلهم فى زمرة رعاة الأمانات وحفظتها ، حين أن كل ما ينهضون به على وجه لايقيم أمرى الدين والدنيا يحشرهم فى زمرة خائنى الامانات ومضيعيها .

ـ والثانى أن التكليف الإلهى بأداء الأمانات ليس له من وجهة إلا التى حددتها الآية القرآنية بلفظ " أهلها "، مما يفهم منه أن الأداء اذا حيد عن هذه الوجهة فوسدت الامانات الى غير اهلها فقد ضيعت، وصارت خيانات منهياً عنها ﴿يا أيها الذين آمنوا لاتخونوا ا لله والرسول وتخونوا

---

(١) سورة الأحزاب / الآية رقم ٧٢ .

(٢) سورة النساء / الآية رقم ٥٨ .

(٣) انظر : الفخر الرازى ، مرجع سابق ، مجلد ٩ ، ج١٠ ، ص ١٤٣ .

(٤) انظر : المرجع السابق ، مجلد ٩ ، ج١٠ ، ص ١٤٢ .

(٥) انظر ماتقله ابن العربى من أقوال العلماء فى ذلك فى : أحكام القرآن، تحقيق على محمد البجاوى، القاهرة : مكتبة الحلبى، الطبعة الأولى ١٣٧٦هـ - ١٩٥٧م، ج١، ص ص٤٤٩ -٤٥٢

أماناتكم وأنتم تعلمون ﴾ [1] ، ثم لاتلبث أن تكون من علامات النفاق ، وسمات المنافقين فى حديث "آيات المنافق... " [2] .

غير أن لبعض علماء التفسير تقسيما لهذه الوجهة - اى المخصوصة بأداء الأمانات قبلها - على دوائر ثلاث متشابكة متكاملة ، أمانات الله ، وأمانات سائر العباد مسلمهم وكافرهم ، الأبرار منهم والفجار لحديث النبى صلى الله عليه وسلم " أد الأمانة الى من ائتمنك ولاتخن من خانك "، وأمانات النفس [3] ، أى أن استقامة رعاية الأمانات لاتقتصر على دائرة دون أخرى ، أو أن يتغاضى عنها فى دائرة دون الثانية ، وإنما تكتمل الاستقامة بمعرفة قدر الواجب فعله فى كل منها ، وبذل الجهد المطاق فى اتيان هذا الواجب ، دون اعتبار لطبيعة الأمانات ، أو مداها أو نطاقها ، فقوله تعالى ﴿إنا عرضنا الأمانة ..﴾ الآية، يستغرق كل أمانة من الأمانات ، يقول الطبرى "انه عنى بالأمانة فى هذا الموضع جميع معانى الأمانات فى الدين وأمانات الناس ، وذلك أن الله لم يخص بقوله عرضنا الأمانة بعض معانى الأمانات .... [4] .

- والثالث أن ابن تيمية كان له قصب السبق فى صياغة نموذج للسياسة الشرعية مبنى على آيتى سورة النساء - الثامنة والخمسين والتاسعة والخمسين - قوامه أن السياسة الشرعية هى اصلاح الراعى والراعية ، وبقاء الصلاح رهن أداء كل منهما لأماناته دون خيانة ، ونطاق أمانات الرعية ما ورد فى الآية الأولى ، حين أن نطاق امانات الراعى ما جاء فى الثانية ، واليه يرجع الفضل فى تقسيم الأمانات الى أمانات الولايات وأمانات الأموال ، وتفصيل ذلك كله فى "مصنفه السياسة الشرعية فى اصلاح الراعى والرعية " [5] ، لكن ما يلفت النظر فى تأصيله لمفهوم السياسة الشرعية أن ابن تيمية لم يقصر الأمانات بنوعيها على المطلوب منها لتصريف شؤون المسلمين فيما بينهم كأمانات الخلافة أو الامامة العظمى وما يندرج تحتها من ولايات ، والزكاة وغيرها من الصدقات، بل ضمنها اللازم لتصريف شؤون المسلمين فى تعاملهم مع غيرهم ، كأمانات ولايات الجهاد والرباط والغنائم والفيىء ، ومن ناحية أخرى فان ابن تيمية جعل من رعاية الأمانات على تنوعها أن تقوم الدولة بوظيفتها الجزائية قبل كل معتد أو خائن للأمانات داخليا ، وخارجيا ، ان باقامة الحدود المعتبرة فى الشرع ، أو بالتعزير فيما لاعقوبة قاطعة : ه شرعا ، أو بالجهاد [6] ، ثم انه من ناحية ثالثة عد الغاية الاساسية من رعاية الأمانات أن تكون الجماعة المسلمة - راع ورعية

---

(١) سورة الأنفال / الآية رقم ٢٧ .

(٢) رواه البخارى عن أبى هريرة ، انظر : ابن حجر ، مرجع سابق ، طبعة الريان ، ج١ ، ص ١١

(٣) انظر : القاسمى ، تفسير القاسمى المسمى محاسن التأويل ، بيروت : دار الفكر ، ١٩٨٧ ، ج٥، ص ص ٢٤٢ - ٢٤٣

(٤) انظر : الطبرى ، مرجع سابق ، ج٢٢ ، ص ١٥٣ .

(٥) انظر : ابن تيمية ، السياسة الشرعية ، مرجع سابق ، ص ص ١٧-١٨ .

(٦) انظر : المرجع السابق ، ص ص ١٨٧ - ١٨٨ . ونقل عنه ذلك القاسمى فى محاسن التأويل ، مرجع سابق ، مجلد ٣ ، ج٥ ، ص ص ٢٤٦ - ٢٤٧ .

- من طائفة الناس الذين لايريدون - فى علاقاتهم مع بعضهم البعض ، أو فى علاقاتهم مع غيرهم - علوا فى الأرض بالباطل ولا فسادا، مع أنهم قد يكونون أعلى من غيرهم ، وهذا ما يميزها عن نماذج أخرى من البشر هم أبعد ما يكونون عن رعاية أمانات الناس ، منهم نموذج الذين يريدون العلو على الناس والفساد فى الأرض ، مثل الملوك والرؤساء المفسدين كفرعون ، وهؤلاء شر الخلق ، ونموذج الذين يريدون الفساد بلا علو ، كالسراق والمجرمين وسفلة الناس ، ونموذج الذين يريدون العلو بلا فساد ،كالذين عندهم دين يريدون أن يعلوا به على غيرهم من الناس (١) .

- والرابع أن بعض المفسرين نقلوا عن بعض الفقهاء استنباطهم من الأمر بأداء الأمانات الى أهلها بعض الأحكام الفقهية العامة التى تخص علاقات المسلمين بغيرهم ، فقد نقل القاسمى عن السيوطى قوله "فى هذه الآية - أى الثامنة والخمسين من سورة النساء - وجوب رد كل أمانة من وديعة وقراض وقرض وغير ذلك ، واستدل المالكية بعموم الآية على أن الحربى اذا دخل دارنا بأمان فأودع وديعة ثم مات أو قتل أنه يجب رد وديعته الى أهله ، وأن المسلم اذا استدان من الحربى بدار الحرب ثم خرج يجب وفاؤه ، وأن الأسير اذا ائتمنه الحربى على شىء لايجوز له أن يخونه ، وعلى أن من أودع مالا وكان المودع خانه قبل ذلك فليس له أن يجحده كما جحده.."(٢) .

- والخامس أن القرآن الكريم ربط أداء الامانات الى أهلها بالعدل فى الحكم ، وقرنهما معا بترغيبه وترهيبه ، كعادته فى الجمع بين ثنائيات الثواب والعقاب ، والوعد والوعيد ، والجنة والنار، والبشرى والانذار ، والأمن والخوف ، وما شاكلها ، فالترغيب متضمن فى قوله تعالى "إن الله نعما يعظكم به" أى نعم ما يأمركم به من أداء الأمانات والحكم بالعدل بين الناس ، وغير ذلك من أوامره وشرائعه الكاملة العظيمة ، وترهيبه متبادر من قوله تعالى " ان الله كان سميعا بصيرا " سميعا لأقوالكم فى الأمانات والأحكام ، بصيرا بأفعالكم فيها، فان سمع ورأى خيرا جازاكم عليه خير الجزاء، وان سمع ورأى شرا جازاكم عليه (٣) .

وهذا الربط يفيد فى ابراز عدة حقائق ، احداها أن أداء الأمانات يلزم أن يكون عادلا ، وأن خير ضمان للعدل أن يرعاه من هو أهل للحكم به ، كما أن العدل فى الحكم رهن أداء الأمانات الى أهلها، والثانية – وبناء على ما سبق - أن كلا التكليفين الشرعيين لاتنفصل لحمتهما فى أقامة شرع الله ، جنبا الى جنب طاعة الله وطاعة ورسوله وأولى الأمر من المسلمين ، طبقا لما جاء فى الآية التاسعة والخمسين ، وثالثة الحقائق أن مردود هذين التكليفين معا سواء أوقع على المسلمين فيما بينهم ، أم فيما بينهم وبين غيرهم ، مستوجب الجزاء الأوفى ، ان خيرا فخير، وان شرا فشر،

---

(١) انظر : ابن تيمية ، السياسة الشرعية ، مرجع سابق ، ص ص ١٨٧ - ١٨٨ .

(٢) انظر القاسمى ، مرجع سابق ، مجلد ٣ ، ج٥ ، ص ٢٥٤ .

(٣) انظر : المرجع السابق ، مجلد ٣ ، ج٥ ، ص ٢٥٢ .

وآخرة الحقائق أن المبدأ العام فى التكليفين أن لايتأثر القيام بهما بردود فعل الموجه اليهما ، وان أتى من الممارسات مافيه خيانة وجور وهذا المبدأ محكوم بقوله تعالى ﴿ولا تستوى الحسنة ولا السيئة ادفع بالتى هى أحسن﴾ (١) وحديث النبى صلى الله عليه وسلم الفائت " أد الأمانة الى من ائتمنك ولاتخن من خانك " (٢) .

– والسادس أن أداء الأمانات لاينفصل بحال عن الجو العام الذى تؤدى فيه أوله، وهذا يثير عدة قضايا جانبية ، من بينها قضية مضمون الآداء ، وقضية شكل الآداء وطبيعته ، وقضية وجهة الآداء ، وقضية تصويب الآداء ، وأخيرا قضية الأمن فى الآداء .

ففيما يتعلق بمضمون الآداء فانه يتوقف على نمط الأمانات ذاتها ، سواء كان ماديا أو غير مادى ، وسواء تعلق بأمانات الدين ، أو النفس ، أو العقل ، أو النسل ، أو المال .

أما شكل الآداء وطبيعته فالأمر فيهما يتوقف على وجود التزام شرعى من علمه يحددهما فان وجد فلا مجال للخروج عليه ، والا روعيت اعتبارات الواقع الداخلى والخارجى فى ذلك دون افتئات، أو خروج على المقاصد الشرعية العامة.

حين أن وجهة الآداء تنطوى على أمرين ، أحدهما هو الجهة المكلفة بالآداء أو المؤدية للأمانات ، والثانى الجهة المكلف الآداء اليها ، أو التى ينبغى أن تؤدى اليها هذه الأمانات ، والذى لاشك فيه أن التكليف الالهى للمؤمنين بأداء الأمانات فى قوله تعالى ﴿إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات الى أهلها﴾ حين حدد الجهة المكلفة بأداء الأمانات ، حدد فى الوقت ذاته الجهة الأخرى ، المؤدى اليها ، وقد سبق التنويه الى أن لفظ أهلها فى الآية يستغرق الداخل والخارج ، المسلم وغير المسلم فى هذه الجهة الثانية . أما تصويب الآداء فمرتبط بتقويم الخلل فيه ، متى ظهر، وأبان عن نفسه، ان فى مضمونه ، أو فى شكله ، أو فى وجهته ، وكما أن آداء الأمانات الى أهلها أمانة ، فكذلك تصويب العوج، وتصحيح الزلل ، أمانة . ويبقى أن العناصر السابقة – مضمون الآداء وشكله، ووجهته ، وتصويبه – تفترض أن يغلف الأمن عملية آداء الأمانات إن بين المسلمين ، أو بينهم وبين غيرهم ليس فقط لأن لفظ الأمانة فى جذره اللغوى – أمن – يوحى بذلك ، ويفرض الا أن يكون الأمن قرين الأمانة ، وانما لأن الأمن أيضا هو أحد المتطلبات الأساسية للقيام بالوظائف الحضارية للاستخلاف والعمران ،ومن بينها وظيفة آداء الأمانات .

٥ – الطبيعة النظامية للتشريع السياسى الإسلامي:

فالشريعة الاسلامية تتأسس على نظام محكم لايأتيه الباطل من بين يديه ولامن خلفه، فلا غرابة اذن فى كونها "شريعة نظامية ، فهى شريعة شاملة تقوم على عقيدة معينة هى عقيدة

---

(١) سورة فصلت / الآية ٣٤ .

(٢) رواه أحمد وأصحاب السنن عن البراء ، وأورده ابن كثير فى تفسير القرآن العظيم ، مرجع سابق، ج١ ، ص٥١٥ .

التوحيد ، كما جاء بها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهذا الشمول جعلها شريعة نظامية ، تحيط الانسان بسياج من التنظيم فى أدق صوره ، سواء بينه وبين نفسه فى خلوته ، أو صورته الأسرية والعائلية الداخلية ، أو فى أصغر تجمع لقوله صلى الله عليه وسلم (اذا كنتم ثلاثة فأمروا عليكم أميرا) - رواه بن ماجه - وفى علاقته بجيرانه أو عمله ، وفى أية صورة من صورحياته ، كبيرها أو صغيرها ، ويترتب على ذلك أن الشريعة الاسلامية لاتكاد تخاطب المسلم كآدمى مجرد، بل تخاطبه بهذه النظامية التى تكتنفه ، فهى تخاطبه خطابا اجتماعيا ، وعلى أساس أنه مسلم فى مجتمع إسلامى " [1] .

فكل ما يتفرع عن الاسلام هو امتداد لنظاميته ، ونتاج لها ، فى أحكامها وتدبيرها، وخلوها من الاضطراب والغواية ، فالعقيدة نظام من حيث هى مبدأ توحيدى يؤلف بين المؤمنين به فى نسيج منهجى واحد ينطبع على مختلف أوجه الحياة فى جميع تفاصيلها ، وهذا الأمر تسهل ملاحظته "فى جميع النظم الاسلامية الفرعية ، سواء الدستورية ، أو الادارية ، أو الدولية ، أو الاقتصادية ، أو الاجتماعية ، وكذا فى العلاقات الفردية من عقود وغيرها " [2] .

والعبادات ، كل عبادة فيها نظام ، من حيث تجعل العلاقة بين المعبود والعابد مربوطة بقواعدواضحة ومسالك بينة فى كل ما ينبغى التعبد به ، فاذا بها تنزيه للمعبود عن الشريك ، وتنزيه للعابد عن الفساد فى المنهج، وصيانة له من العوج فى المسعى ، وهذا الأمر يقتضى أن يجعل المسلم أقواله ، وأفعاله ، وتصرفاته ، وعلاقاته مع الناس على وفق ما جاءت به الشريعة الاسلامية ، والمسلم لايستطيع أن يصوغ حياته هذه الصياغة الاسلامية الا اذا كان المجتمع الذى يعيش فيه منظما على نحو يسهل هذه الصياغة ، أى يكون مجتمعا اسلاميا صحيحا [3] .

والمعاملات ، كل معاملة فيها نظام ، من حيث تخضع أطرافها - قلوا أو كثروا - لنمط قيمى واحد ، هو ما جاء به الاسلام ، يشكل مرجعية أخيرة لهم ، أو إطاراً عاماً للالتزام المتبادل ، فاذا بحقوق أحد الاطراف واجبات على الآخر ، وواجبات أحدهم حقوقا للثانى ، أيا كان مناط التعامل بينهم، دينى أو دنيوى ، أو سياسى أو اقتصادى ، أو اجتماعى ، داخلى فيما بين أطراف الملة الاسلامية الواحدة ، أو خارجى فيما بين أبناء هذه الملة وأبناء الملل الأخرى .

والعقوبات ، كل عقوبة نظام ، من حيث تقرر نصابا معينا للجزاء يقوم المعوج فى سير الحياة من سلوك أو تصرف ، أو فعل ، يترتب عليه ضرر موجه الى بعض القائمين فى هذه الحياة ،

---

(١) أنظر : د. مصطفى كمال وصفى ، مصنفة النظم الاسلامية ، القاهرة : مكتبة وهبة ، الطبعة الأولى ، ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م ، ص ٣٠٨ .

(٢) انظر : المرجع السابق ، ص ١٧٨ ؛ انظر أيضا فى الطابع النظامى للعقيدة ، د. محمد المبارك، النظام الاسلامى العقائدى، القاهرة ، د.ت. ، ص ص ١٣ - ١٤ .

(٣) أنظر : د. عبد الكريم زيدان ، مرجع سابق ، ص ١٢٥ .

بحيث يتناسب قدر الجزاء ونصابه ويتفاوتا تبعا للجرم المرتكب ، من هنا فان العقوبة زاجر من حيث هي جابر ، زاجر يحول دون الافساد ويأخذ على أيدى المفسدين ، وجابر يرأب الصدع الذى أحدثه فعل الاجرام ، ويرمم ما ترتب عليه من أضرار ، "والأصل فى أجزية الاسلام وعقوباته أنها فى الآخرة لا فى الدنيا ، ولكن مقتضيات الحياة ، وضرورة استقرار المجتمع وتنظيم علاقات الأفراد على نحو واضح مؤثر ، وضامن لحقوق الناس ، كل ذلك دعا الى أن يكون مع الجزاء الأخروى جزاء دنيوى ، أى مع العقاب الأخروى عقاب توقعه الدولة فى الدنيا على المخالف لأحكام الاسلام " [(١)]. والواقع ان الطبيعة النظامية للشريعة الاسلامية إذ تسرى على كل ما ينبع منها ، وينبنى عليها ، يتفرع عنها بعض الحقائق .

وأولاها : أن هذه الطبيعة بمثابة روح شاملة ، مقصودها الهيمنة على كل ما يستقيم به أمر الحياة من قيم ، وتراتيب ،وأبنية ، واجراءات ، ومؤسسات ، وفعاليات ، ولكنها هيمنة تشريع إلهى ليس من ورائه إلا الخير العام للحياة ، والاصلاح التام للبشر الذين ينتظم بهم سيرها ومسيرتها ، بكفالة متطلبات هذا الخير ، وذلك الصلاح ، واشباعها قيميا وماديا ، حتى لاتخرج الحياة ، ومن ثم يخرج البشر فيها من شمول التشريع الإلهى الى حيث السقوط فى شمولية التشريع البشرى ، بما فيها من امكانات الانقلاب الى استبداد مطلق مطبق على الحياة، وهيمنة جائرة على البشر ، ليس من ورائهما إلا ارادة العلو فى الأرض والفساد .

والثانية : أن هذا الشمول بما يقتضيه من هيمنة لاستقامة الحياة على النحو السالف لايلغى ارادة الانسان فى مواجهة المستجد من واقع حياته ومعاشه ، بالنظم والتراتيب التى يراها الأنسب لصلاحه ونفعه ، وذلك من مقتضيات اكمال الشرع وتمامه ، وليس من متناقضاته فى قوله تعالى ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾ [(٢)] وقد نقل عن الشاطبى فى "الاعتصام " قوله فى ذلك " فلا يقال : قد وجدنا من النوازل والوقائع المتجددة ، مالم يكن فى الكتاب ولا فى السنة نص عليه ، ولا عموم ينتظمه ، وأن مسائل الجد فى الفرائض ، والحرام فى الطلاق ، ومسألة الساقط على جريح على محفوف بجرحى ، وسائر المسائل الاجتهادية التى لا نص فيها من كتاب ولا سنة . فأين الكلام فيها ؟ فيقال فى الجواب إن قوله تعالى ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾ ان اعتبرت فيها الجزئيات من المسائل والنوازل فهو كما أردتم ، ولكن المراد كلياتها ، فلم يبق للدين قاعدة يحتاج اليها فى الضروريات والحاجيات أو التكميليات الا وقد بينت غاية البيان ، نعم يبقى تنزيل الجزئيات على تلك الكليات موكولا الى نظر المجتهد ، فان قاعدة الاجتهاد - أيضا- ثابتة فى الكتاب والسنة ، فلا بد من اعمالها ، ولا يسع الناس تركها ، واذا ثبت فى الشريعة أشعرت بأن ثم مجالا للاجتهاد ، ولا يوجد ذلك الا فيما لانص فيه . ولو كان المراد بالأية الكمال بحسب تحصيل الجزئيات بالفعل ، فالجزئيات لانهاية لها، فلا تنحصر بمرسوم ، وقد نص العلماء على

---

(١) أنظر : المرجع السابق ، ص ٦٦ .

(٢) سورة المائدة / الآية ٣ .

هذا المعنى ، فانما المراد الكمال بحسب ما يحتاج اليه من القواعد الكلية التى يجرى عليهـا مالانهاية من النوازل .... ومن الدليل على أن هذا المعنى هو الذى فهمه الصحابة رضى ا لله عنهم، أنهم لم يسمع عنهم قط ايراد ذلك السؤال ، ولا قال أحد منهم لم لم ينص حكم الجد مع الاخوة ؟ وعلى حكم من قال لزوجته : أنت على حرام ؟ وأشباه ذلك مما لم يجدوا فيه عن الشارع نصا، بل قالوا فيها وحكموا بالاجتهاد، واعتبروا بمعان شرعية ترجع فى التحصيل الى الكتاب والسنة ، وان لم يكن ذلك بالنص، فانه بالمعنى " (1) .

والثالثة : أن الاسلام حين حدد للعقل البشرى دائرة اجتهادية وفق ضوابطه لابتداع ما يناسبه من نظم ، من حيث لم يترك له كلية تنظيم أمور حياته بما يراه ويريده، انما أراد - وا لله أعلم بالمراد - أن يحفظه من الزلل والشطط والنفعية ،غير ذلك من الأمراض التى قد تسيطر على نوازع البشر، اذا ما خلى بينهم وبين ادارة حياتهم ، وهى الأمراض التى تشهد باستمرار على قصور الادراك والتنفيذ ، سواء كان قصورا زمانيا ، أو قصورا مكانيا ، أو قصورا فى الاحاطة بكل أبعاد العملية النظامية .

فالقصور الزمانى مفاده عجز العقل الانسانى عن أن ينظم للحياة فيما وراء زمان واقعه الذى يعيش فيه " ذلك أنه لو علم حاضره الذى يعيش فيه، وعلم شيئا عن الماضى بالاطلاع والمدارسة فانه لايدعى علما بالمستقبل ، ولذلك لو صلح نظامه فسيكون ذلك الصلاح فى حدوده فترة زمنية محدودة، ثم يأتى الغد بما لا يعمل له حسابا ، ومن أجل هذا يتغير النظام ، وقد يغيره بنفسه وقد يقوم بذلك غيره ، وهذا التغير قد يكون تغيرا شاملا، وأى نظام يكون على هذه الدرجة من التغير السريع ، لا يحقق للمجتمع استقرارا واطمئنانا ، بل يبقى فى تقلب مستمر " (2) .

والقصور المكانى مقتضاه عجز العقل البشرى عن أن ينظم للحياة فيما وراء مكان واقعه الذى يعيشه ، ذلك أن الانسان " قد يعلم المكان الذى يعيش فيه ، وقد يعرف ما يرتبط بهذا المكان ، ولكنه لايدعى الاحاطة بالبيئات كلها ، ولذلك إن صلح نظامه لبيئته فانه لايحقق مثل هذا الصلح مع البيئات الأخرى ، ويقتضى ذلك أن يكون لكل بيئة نظامها الذى يمكن أن يتصادم ، أو يختلف مع نظم البيئات الأخرى ، وعلى ذلك لا تتحقق الوحدة فى النظم والتى يمكن عن طريقها أم تحيا المجتمعات البشرية فى سلام أو الجهات كافة " (3) .

أما القصور فى الاحاطة بكل أبعاد العملية النظامية فمبعثه الميل الى طرف من الأطراف أو جهة من الجهات دون العدل فى التوجه الى الأطراف جميعها ، أو الجهات كافة وذلك من خصائص

---

(1) نقلا عن : د. محمد رأفت سعيد ، المدخل لدراسة النظم الاسلامية ، جدة ، دار العلم ، طبعة أولى ، ١٩٨٤ ، ص ص ٤٦ - ٤٧ .

(2) انظر : المرجع السابق ، ص ٢٥ .

(3) انظر : نفس المرجع السابق .

النفس البشرية فى الادراك والرؤية ، يقول ابن خلدون "والسبب فى ذلك أن الملكات صفات للنفس وألوان ، فلا تزدحم عليه دفعة ، ومن كان على الفطرة كان أسهل لقبول الملكات ، وأحسن استعدادا لحصولها فاذا تلونت النفس بالملكة الأخرى ، وخرجت عن الفطرة ضعف فيها الاستعداد باللون الحاصل من هذه الملكة، فكان قبولها للملكة أضعف ، وهذا بين، يشهد له الوجود " [١] .

وقل أن يتمخض عن العجز عن الالمام بجوانب الأمور كلها استقامة النظر اليها ، فاذا ما انحاز العقل الانسانى فى ابداعه النظمى الى بعض مشتملات الواقع الذى يعايشه وقصر عن ادخال البعض الآخر ضمن هذا الابداع ، فقد أوجد الفرص للاختلال وعدم التوازن فى المجتمع الذى يعمل فيه ذلك الواقع [٢] .

والرابعة : أنه من منطلق انسياح هذه الروح النظامية فى كل ما يخرج من الاسلام وتأكيدا لها ، تعددت تصنيفات مفكرى المسلمين وعلمائهم - على ضروبهم المتعددة -فى مجال النظم الاسلامية ، فقد صنفوا فى الخراج ، والسير والأحكام السلطانية ، وأحكام أهل الذمة ، والجهاد ، والحسبة ، وفتوح البلدان ، والوزارة، وولاية الأقاليم ، والقضاء ، والدواوين ، والسفارة ، والمعاهدات ، والكتابة ، والرسائل ، وغير ذلك من تصنيفات تعبر عن القدرة الخلاقة للفكر الاسلامى - على مدار العصور - على الاجتهاد بغية اكتشاف ما فى الشرع الاسلامى من قواعد نظامية ، أو البناء عليها فى تقنين ماليس فيه من قواعد منصوص عليها [٣] فى عملية الابداع الفكرى فى مجال النظم الاسلامية ، والخبرة السياسية - منذ العصر النبوى ، ومرورا بما تلاه من عصور - شاهد صدق على هذا العطاء النظمى ، وان كان بعضها وظف أحيانا بشكل لايستقيم ومقاصد الشريعة، وعلى نحو يغاير مصالح الأمة [٤] .

لكن كيف ينبثق عن هذه الروح النظامية فى الشريعة الاسلامية -بحقائقها الأربع - أساس لوجود حركة للدولة الاسلامية فى التعامل الخارجى ؟ والذى لاشك فيه أن الشريعة التى نظمت للتعاملات المختلفة، ما كانت لتقصر عن تنظيم تعاملات المسلمين وغيرهم ، والربط بين هذا التنظيم وحركة التعامل الخارجى يتبين من وجوه خمسة .

أحد هذه الوجوه أن الدولة نتاج الاجتماع الانسانى استجابة لنداء الفطرة، ووازعا يزع به الله سبحانه وتعالى ما بين أفرادها - على نحو ما سبق- هذه الدولة ما دامت منوطة بتنظيم هذا

---

(١) انظر : مقدمة ابن خلدون ، مرجع سابق ، ص ٤٠٥ .

(٢) انظر : د. محمد رأفت سعيد ، مرجع سابق ، ص ص ٢٥ - ٢٦ .

(٣) انظر : المرجع السابق ، ص ص ٧ - ١١ .

(٤) انظر : فى تطور المؤسسات فى الخبرة السياسية الاسلامية : ناهد عرنوس، "المؤسسية فى النظام السياسى الاسلامى"، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الاقتصاد ، جامعة القاهرة ، ١٩٩٢ ، ص ص ٢٣١-٣٠٥ .

الاجتماع على نحو يحقق الأمن والاستقرار ، والقضاء على مظان الخلاف والعداوة ، فلا يمكن تصور أن تقوم بتخليص الأفراد مما كانوا يعانون منه ، من عزلة وغربة بادخالهم فى اطارهم النظامى المدنى ، كى تقودهم الى عزلة وغربة من نوع آخر ، بابعادهم عن التفاعل مع الأمم والدول الأخرى من حولهم ، والا ما تحقق مقصود العمران الانسانى من قوله تعالى ﴿يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله اتقاكم﴾ (1) ، ومن هنا فالدخول فى علاقات مع الشعوب ودولها من طبائع العمران ، واستمرار لقوة الدفع فيه ، غير أنه دخول لايمكن أن يتم اعتباطا أو عشوائيا ، وانما لابد له من قواعد نظامية تحدد للدولة ماذا تريد من حركة علاقاتها ، وتحدد بالمقابل ماذا تستطيع أن تقدم اليها، تبادلا للأخذ والعطاء فى العلاقات على نحو يحقق الاستعلاء الايمانى بالمفهوم الذى قدم آنفا.

والوجه الثانى أن تأسيس العلاقة بين الدولة الاسلامية وغيرها من الدول على الدعوة، وقد صاغ المقصد الأساسى والنهائى فى كل مايربط هذه الدولة فى علاقاتها الخارجية بغيرها ، انما أراد أن يبنى هذا المقصد على نظام متكامل تتمخض من خلاله عدة مبادىء نظامية تحكم الدعوة المستبطنة فيه ، سواء فى مضمون المدعو اليه ، أو فى الداعى ، أو فى المدعو ، أو فى المدعو فيه ، أو فى المدعو به ، أو فيما شاكل ذلك من عناصر تتكامل فى تجسيد حقيقة الدعوة ، وذلك حتى تخرج الدعوة مستقيمة معتدلة -كشأنها الذى أراده الشرع- من حيث ينتفى عنها الزلل والاعوجاج ، وتتوافر لها البيئة المناسبة التى تضمن لها الفاعلية والانجاز والعلو فى الأرض ، فمن آمن بها دخل فى سلم المسلمين وأمنهم وصار منهم ، ومن ارتضى تشريعها حال حفاظه على كتابيته حفظت له ذمته وعهوده ، ومن أبى إلا الصد عن سبيلها ، جوهد ودفع حتى ينتهى عن عدوانه .

والوجه الثالث أن علاقات السلم بين الدولة الاسلامية وغيرها من الدول نتاج تأسيس أصل علاقاتها وهو الدعوة -كما سبق- ينبغى أن يكون استمرارا للروح النظامية للاسلام كمنهج للدعوة وموضوع ، ولذلك حدثنا الفقهاء عن تفريعات نظامية لهذه العلاقات السلمية فى مبادئها وفى أشكالها، حال تفجر قضايا مثل : كيف تبدأ علاقات السلم ، وكيف تنتهى وأشكال هذه العلاقات ، وعقد المعاهدات وانقضاؤها أو انهاؤها، وتبادل السفراء والرسل ، والصلح وشروطه ، ووضع المسلمين فى الدول المسالمة فى علاقاتها بالدولة الاسلامية ، ووضع رعايا هذه الدول حال اقامتهم بين المسلمين ، وشرعية التحالف مع هذه الدول ، والانتصار لها ضد دول محاربة للمسلمين، ومالايجوز الدخول فيه فى علاقات السلم ، الى آخره من قضايا ، غير أن الذى يتبين لنا أن الفقه الاسلامى قديما ربما أفاض فى قضايا الحرب وتفريعاتها النظامية ، بشكل أكثر تفصيلا واسهابا مما قدمه فى قضايا السلم وتفريعاتها النظامية .

---

(١) سورة الحجرات / الآية ١٣ .

ورابع الوجوه -ومقابل ماسبق- فان علاقات الحرب بين الدولة الاسلامية وغيرها من الدول نتاج تأسيس العلاقات على الدعوة ينبغي أن تكون هي الأخرى امتدادا لروح النظامية فى منهج الدعوة وموضوعاتها ، ولذلك حدثنا الفقهاء عن تفريعات نظامية كثيرة للعلاقات القتالية في مبادئها وأشكالها حال تفجر قضايا مثل : كيف تبدأ الحرب ، وأشكال القتال ، وادراة معاركه، ونظام الهدنة أثناء جولاته ، وحقوق السفراء والرسل أثناء الحرب خاصة الذين ينتمون الى دول فى حالة حرب مع المسلمين، ومن يجوز قتله ومن لايجوز فى الحرب ، وأحكام الأسرى، وأحكام غنائم الحرب وأموالها الأخرى ، وفنون القتال ، ومن يقاتل من المسلمين ، ومن لاقتال عليه، وكيف تنقضى الحرب ، وماهي شروط انقضائها ، وكتب الفقه قديمها وحديثها غنية بأحكام كل ذلك .

وخامس الوجوه ان الاسلام ماكانت لتحكمه الازدواجية فى تشريعه للمسلمين ، بل للناس أجمعين ، اذ يرتب العلاقات الداخلية وفق مجموعة من النظم والاجراءات فى الوقت الذى ينيط بالمسلمين تبعات تجاه الناس أجمعين لامجال لانجازها دون الدخول فى هذه العلاقات ، ومن ثم لايمكن تصور أن يشرع الاسلام داخليا فى العقيدة ، والعبادات ، والمعاملات ، بكل ما يندرج تحتها ، ثم يقصر ذلك على مايقع بين المسلمين وبعضهم البعض ، والاصارت عالمية دعوته أمام علامة استفهام كبيرة.

بيد أن الأمر الجدير بالتنويه هنا هو أن الحدود الفاصلة بين مايمكن أن يعتبر من التراتيب النظامية ذا واجبات داخلية أى يتجه بالمنوط به الى داخل الجماعة المسلمة ، وبين مايعتبر منها ذا واجبات خارجية أى يتجه بالمنوط به الى مابين هذه الجماعة وغيرها ، هذه الحدود من الصعب رسمها بدقة ، أو تحديد معالمها بوضوح ، اذا ما أخذ فى الاعتبار أمران ، أولهما أن كثيرا من هذه التراتيب هى من طبيعة لايمكن معها القول بأنها ذات واجب داخلي أو واجب خارجي باطلاق من حيث تأسسيها فى البناء والأداء كمؤسسات الخلافة ، الوزارة ، والجهاد على سبيل المثال ، والأمر الثانى أن من هذه التراتيب ماقد يوكل اليه القيام بواجبات ذات شأن داخلى وآخر خارجى، بحيث تتداخل هذه الواجبات وتتكامل فى تجسيد الدور الحضارى المرجو منها .

المبحث الخامس : سمات الحركة الخارجية للدولة في الإسلام :

والحديث عن هذه السمات هو فى الحقيقة حديث عن الملامح العامة لحركة الشهود الايمانى للدولة الاسلامية فى بعديه المتكاملين حراسة الدين وسياسة الدنيا به. وقد اتخذت الجماعة المسلمة من تماسكها الداخلى منطلقا لتأكيد ليس وجودها بين الجماعات الأخرى فحسب، بل وتأكيد ايجابية هذا الوجود تأثيرا وتأثرا تبعا لما يتطلبه الشهود ويفرضه ، ومايؤسسه من قواعد للحركة ، قوامها التميز والاستقلال والاستعلاء ، لا الخضوع والتبعية والاذعان .

وأولى هذه السمات عقائدية الحركة السياسية داخلياً وخارجياً ومن ثم عقائدية الدولة ، فالغايات التى تنبنى عليها والمسالك التى ترتادها لا انفصام بينها وبين الدين الذى يؤمن به أبناؤها، إن التوحيد جوهر هذا الدين - اذ يفرض وجوده بشكل مباشر وغير مباشر فى كل ماتسعى اليه الدولة وماتسعى به - يجب أن يتبوأ مقام الصدارة فى اعلان هويتها بين غيرها من الدول ﴿ انما المؤمنون الذين آمنوا با لله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم فى سبيل ا لله أولئك هم الصادقون ﴾ [1] ، وفى الحديث النبوى عن "معاذ بن جبل قال : قال يامعاذ أتدرى ماحق ا لله على العباد ؟ قال : ا لله ورسوله أعلم. قال : أن يعبدوا ا لله ولايشركوا به شيئا. قال : أتدرى ماحقهم عليه اذا فعلوا ذلك ؟ فقال : ا لله ورسوله أعلم. قال : أن لايعذبهم " [2] ، فكأن ميزان الصدق فى اعلان الهوية مرتبط بالدخول فى الاسلام، ومن ثم بقبول الاحتكام الى ا لله ورسوله صلى ا لله عليه وسلم والسمع والطاعة والخشية والتقوى ﴿إنما كان قول المؤمنين اذا دعوا الى ا لله ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا سمعنا وأطعنا وأولئك هم المفلحون ﴾[3]، غير أن قبول الاحتكام الى ا لله ورسوله لايقف عند مجرد التلفظ بذلك أو القول به كما يتبادر من الآية، ذلك أن حقيقة القول تلازمها حقيقة العمل به ، ولذلك "لما سئل النبى صلى ا لله عليه وسلم : أى العمل أفضل ؟ فقال : ايمان با لله ورسوله قيل : ثم ماذا ؟ قال : الجهاد فى سبيل ا لله. قيل : ثم ماذا ؟ قال حج مبرور " [4] ، فقد عد الايمان أفضل الأعمال. "وهذا دال على أن الاعتقاد والنطق من جملة الأعمال. فان قيل الحديث يدل على أن الجهاد والحج ليسا من الايمان لما تقتضيه ثم من المغايرة والترتيب. فالجواب أن المراد بالايمان هنا التصديق . هذه حقيقته. والايمان على الأعمال البدنية لانها من مكملاته " [5] . وسيتم التعرض بالتفصيل لعقائدية الدولة الاسلامية عند الحديث عن الاختصاص العقيدى لها كأحد أركان شرعية وجودها وممارستها الخارجية بما يغنى عن التكرار.

وثانية السمات : أنها حركة مبتلاة فى وجهتها الخارجية: وابتلاء حركة الدولة خارجيا يعنى تقلبها ودورانها بين نصر وهزيمة ، وارتقاء الدعوة وانتكاسها وسعة العيش وضيقه ، وقوة الجسد

---

(١) سورة الحجرات / الآية رقم ١٥ .

(٢) رواه مسلم . أنظر صحيح مسلم بشرح النووى ، مرجع سابق ، ج١ ، ص٢٢٣ .

(٣) سورة النور / الآية رقم ٥١ .

(٤) رواه البخارى ومسلم عن أبى هريرة واللفظ للبخارى . انظر : ابن حجر ، مرجع سابق ، طبعة الكليات الأزهرية ، ج١ ،ص١٤٣، صحيح مسلم بشرح النووى، مرجع سابق ، ج٢، ص٧٢ .

(٥) هذا تعليق ابن حجر ، بعد أن ساق قول البخارى " باب من قال ان الايمان هو العمل لقول ا لله تعالى (وتلك الجنة أورثتموها بما كنتم تعملون) ، وقال عدة من أهل العلم فى قوله تعالى "فوربك لنسألنهم أجمعين عما كانوا يعملون" عن قول لا اله الا ا لله . وقال "لمثل هذا فليعمل العاملون". انظر : ابن حجر ، مرجع سابق ، طبعة الكليات الأزهرية ،ج١، ص ص ١٤٢،١٤١

ووهنه ، والفيضان الخارجى وانتقاص الأطراف ، والظهور بين الدول وتداعى هذه الأمم عليها[1] ، وهكذا أحوال عديدة تتمايز فى أشكالها ، وتتفاوت فى شدتها ، وتختلف فى أسبابها، وتتنوع فى آثارها تبعا للموقف الابتلائى الذى تتعرض له حركة الدولة ، أو بعبارة أدق تبعا لتقلب أحوال الموقف الايمانى لأبناء هذه الدولة الذى لايفتأ الابتلاء يحركه يمينا وشمالا ، وقوة وضعفا ، سنة من سنن الله فى خلقه ﴿الم . أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لايفتنون .ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين﴾ [2] ، وفى الحديث النبوى "بادروا بالاعمال فتنا كقطع الليل المظلم يصبح الرجل مؤمنا ويمسى كافرا، ويمسى مؤمنا ويصبح كافرا ، يبيع دينه بعرض من الدنيا " [3] . وقد سبق القول أن ابتلاء الحركة لايصيبها بالعطالة ، فليس مراد الله تعالى منه التعجيز ، أو اصابة المسعى بالعطب ، ان الابتلاء تدفق وحيوية ، وتجديد واحلال وتثبيت ، وقد جاء فى الحديث النبوى "مثل المؤمن كالخامة من الزرع تفيئها الريح مرة وتعدلها مرة . ومثل المنافق كالأرزة لاتزال حتى يكون انجحافها مرة واحدة " [4] ، وحتى فى حالات اصابة الحركة بالارتداد بفعل قسوة الابتلاء لايصير الارتداد تراجعا أو توقفا أو تيئيسا ، بل التقاطا للانفاس ، واعادة للنظر من جديد الى الذات ، ومراجعة أخرى لمواقع الأفهام من المبادىء التى تحكم سنة الله فى الابتلاء ، ان فى الحكمة منه حيث يكون الابتلاء تمحيصا وتثبيتا للذين آمنوا ، ولفظ الدخيل عليهم ﴿وليبتلى الله مافى صدوركم وليمحص مافى قلوبكم﴾ [5] ، ﴿ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين ونبلو أخباركم﴾ [6] ، وللتمحيص والتثبيت فرصة للتطهير والتوبة ، ففى الحديث "مايصيب المسلم من نصب ولاوهن ولاهم ولاحزن ولاأذى حتى الشوكة يشاكها إلا كفر الله بها من خطاياه " [7] ، كما أن الابتلاء قد لايكون بالضرورة تعبيرا عن الغضب الإلهى ، بقدر ماقد تحركه

---

(١) فقد روى الامام أحمد عن أبى هريرة " قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لثوبان كيف أنت ياثوبان اذا تداعت عليكم الأمم كتداعيهم الى قصعة الطعام يصيبون فيه وفى رواية كتداعيكم على قصعة الطعام ـ قال ثوبان : بأبى وأمى يا رسول الله ، أمن قلة بنا ؟ . قال: لا ، بل أنتم يومئذ كثير ، ولكن يلقى فى قلوبكم الوهن ، قالوا : وما الوهن يا رسول الله؟ قال : حبكم الدنيا ، وكراهيتكم القتال". انظر : ابن كثير ، نهاية البداية والنهاية فى الفتن والملاحم ،القاهرة : المكتبة القيمية ، د.ت ، ج١ ، ص ٣٩ .

(٢) سورة العنكبوت / الآيات رقم ١ ، ٢ ، ٣ .

(٣) رواه الترمذى عن ابى هريرة . وقال حسن صحيح . انظر سنن الترمذى ، مرجع سابق ، ج٤، ص ٤٨٧ .

(٤) رواه البخارى عن عبدالله بن كعب عن أبيه. انظر ابن حجر، مرجع سابق، طبعة الكليات الأزهرية ، ج٢١ ، ص ص ٢١٥ ـ ٢١٦. والأرزة الصنوبر ، وقيل العرعر ، وقيل شجر معتدل.

(٥) سورة آل عمران / الآية رقم ١٥٤ .

(٦) سورة محمد / الآية رقم ٣١ .

(٧) رواه البخارى عن أبى هريرة . انظر : ابن حجر ، مرجع سابق ، طبعة الكليات الأزهرية ، ج٢١، ص٢١٥ .

ارادة محبة إلهية ، وحرص على نقاء الصف وتماسكه ، والنبى صلى ا لله عليه وسلم يقول "إذا أحب ا لله قوما ابتلاهم فمن صبر فله الجزاء ومن جزع فله الجزع " (١) . وكذلك مراجعة مواقع الأفهام من المبادىء التى تحكم سنة ا لله فى الابتلاء فى حله ونطاقه حيث يقع فيما هو متاح "ليبلوكم فيما آتاكم " (٢) ، وقد جاء فى بعض الآيات تفصيل لمجالات المتاح. ومنها قوله تعالى "لتبلون فى أموالكم وأنفسكم ولتسمعن من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم ومن الذين أشركوا أذى كثيرا. وإن تصبروا وتتقوا فان ذلك من عزم الأمور " (٣) . وأيضا فى صوره - أى الابتلاء - المتعددة ، حيث يشمل الابتلاء صور المصائب والأتراح ، وصور المسرات والأفراح ، أو مايدخل عموما فيما عبرت عنه الآية القرآنية بالشر والخير فى قوله تعالى ﴿ونبلوكم بالشر والخير فتنة والينا ترجعون﴾ (٤) ، أو ماعبرت عنه الآية الأخرى فى قوله تعالى ﴿ولنبلونكم بشىء من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس والثمرات وبشر الصابرين﴾(٥). ولقد نالت الدولة الاسلامية فى عصرى النبوة والخلافة الراشدة قسطا كبيرا من هذه الصور ، وأشباهها، وأصابها من جراء ذلك بلاء عظيم ومحن قاسية ، فقد ابتليت فى إيمانها بالنفاق والردة، وابتليت فى جهادها بالهزيمة ، وتأخر النصر فى أحد وحنين وغيرهما ، وابتليت فى أرزاقها بالضيق والشدة وقلة المؤونة يوم الرمادة فى خلافة عمربن الخطاب (٦) ، وابتليت فى عهودها مع الآخرين بنقضهم لها وخرق شروطها فى صلح الحديبية وغيره ، وابتليت فى أطرافها بمحاولات الاغارة عليها والاعتداء فى أواخر عهد الخلافة الراشدة ، وابتليت فى قيادتها بالاغتيال والقتل مع عمر وعثمان وعلى ، ثم ابتليت بما هو أشد فى جماعتها بالفتنة بعد عمر بن الخطاب ، ورغم ذلك تمخض البلاء عن حقيقة لامراء فيها، وهى أن البلاء الخارجى لم يزد الدولة الاسلامية الا قوة فى التحدى ، ومضاء فى الحركة ، واستمرارا فى الشهود ، أما البلاء الداخلى فقد ثقلت خطوبه وعظمت تداعياته حتى أصاب الخلافة الراشدة ماأصابها فى النهاية من تصدع وأفول ، ليصدق فى المسلمين ماأخبر به النبى صلى ا لله عليه وسلم "سألت ربى ثلاثا فأعطانى أثنتين ومنعنى واحدة، سألت ربى ان لايهلك امتى بالسنة فأعطانيها ، وسألته أن لايهلك أمتى بالغرق ، فأعطانيها ، وسألته أن لايجعل بأسهم بينهم فمنعنيها " (٧) .

---

(١) رواه أحمد عن محمود بن لبيد ورجاله رجال الثقات . انظر : مجمع الزوائد للهيثمى ،مرجع سابق، ج٢ ، ص٢٤٠ .

(٢) سورة المائدة / الآية رقم ٤٨ ، سورة الأنعام / الآية رقم ١٦٥ .

(٣) سورة آل عمران / الآية رقم ١٨٦ .

(٤) سورة الأنبياء / الآية رقم ٣٥ .

(٥) سورة البقرة / الآية رقم ١٥٥ .

(٦) انظر تفاصيل أحداث الرمادة باستفاضة فى الطبقات الكبرى لابن سعد ، مرجع سابق ، ج٣ ، ص ص ٢٣٥ - ٢٤٧.

(٧) رواه مسلم عن ثوبان . أنظر :صحيح مسلم بشرح النووى ، مرجع سابق ،ج١٨،ص ص١٣- ١٤

والسمة الثالثة أنها حركة دعوة واتصال فعال : فلا تنفصل الدعوة عن الدولة ، ولاتستغنى الدولة عن الدعوة ، ولاتملك ذلك بل لاتنفصم العلاقة الايجابية بين فاعلية الدولة وفاعلية الدعوة ، ماحملت الدولة حقيقة الاسلام منهجا وتوجها ، وماأعلنت انتماءها ظاهرا وباطنا اليه . ولقد كانت الدعوة نهج أنبياء الله تعالى من لدن نوح عليه السلام ﴿قال ربى انى دعوت قومى ليلا ونهارا. فلم يزدهم دعائى الا فرارا . وانى كلما دعوتهم لتغفر لهم جعلوا أصابعهم فى آذانهم واستغشوا ثيابهم واصروا واستكبروا استكبارا . ثم انى دعوتهم جهارا .ثم انى أعلنت لهم وأسررت لهم اسرارا﴾ [1] ، وحتى محمد صلى الله عليه وسلم الذى شرفه تعالى بجعله داعيا اليه فى قوله ﴿يا أيها النبى انا أرسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا. وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا﴾[2]، وقوله تعالى ﴿ياأيها الرسول بلغ ماانزل اليك من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس﴾ [3] ، وكذلك تظل الدعوة من بعدهم - أى أنبياء الله تعالى - نهج الصالحين من غير الانبياء مابقيت للتوحيد كلمة فى الأرض ، ومابقيت جماعة تدين بها على ظهرها ﴿ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر واولئك هم المفلحون﴾ [4] بل ومابقى فرد يستطيع اخلاص العمل لله، وقد ورد فى الحديث النبوى "نصر الله عبدا سمع مقالتى فحفظها ووعاها وبلغها من لم يسمعها ، فرب حامل فقه لافقه له ، ورب حامل فقه الى من هو أفقه منه . ثلاث لايغل عليهن قلب المؤمن ، اخلاص العمل لله، والنصيحة لائمة المسلمين ولزوم جماعتهم . فان دعوتهم تحيط من ورائهم " [5]. وحين تكون حركة الدولة حركة دعوة فذلك يتطلب منها أربعة أمور :

أولها أن تبين حقيقة الدعوة لتفاصل بينها وبين غيرها من دعاوى الزور والباطل ، وأساس المفاضلة هو اظهار ماخلع الله تعالى على الدعوة من صفات وخصائص، منها أنها دعوة الحق ﴿له دعوة الحق والذين يدعون من دونه لايستجيبون لهم بشيء كباسط كفيه الى الماء ليبلغ فاه وما هو ببالغه ومادعاء الكافرين الا في ضلال﴾ [6] ، وأنها دعوة الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

---

(١) سورة نوح / الآيات رقم ٥ ، ٦ ، ٧ ، ٨ ، ٩ .

(٢) سورة الأحزاب / الآيتان رقم ٤٥ ، ٤٦ .

(٣) سورة المائدة / الآية رقم ٦٧ . أنظر وحدة طرائق الدعوة فى رسالات السماء مع أنبياء الله ابراهيم ، ونوح ، وهود عليهم السلام فى : محمد حسين فضل الله ، أسلوب الدعوة فى القرآن ، مرجع سابق ، ص ص ٩٣-١٠٤ وانظر أبعاد الربط بين حقيقة الألوهية ومضمون دعوة الأنبياء والصالحين ونماذج لها . أوردها : سيد قطب فى مقومات التصور الاسلامى ، مرجع سابق ، ص ص ١٨٧ - ٢٣٩ .

(٤) سورة آل عمران / الآية رقم ١٤٠ .

(٥) رواه الطبرانى فى المعجم الكبير عن جبير بن مطعم . انظر : الطبرانى ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص١٢٧ .

(٦) سورة الرعد / الآية رقم ١٤ .

﴿ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾ [1] ، ودعوة القوة والحياة ﴿يأيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم لما يحييكم واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه﴾ [2] ، ودعوة الصراط المستقيم الذي لا اعوجاج فيه ﴿وانك لتدعوهم الى صراط مستقيم﴾ [3] ، وأخيرا هي دعوة النجاة والأمن ﴿ويا قوم مالي أدعوكم الى النجاة وتدعونني الى النار﴾ [4] .

الأمر الثاني أن تعرف أن منطق الدعوة يتطلب منها عدة متطلبات ، منها أن يكون منطق الداعين المنتمين الى دولة الدعوة هو الاذعان المسبق لما يفرضه التشريع الاسلامي، فيما يدعون ﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالا مبينا﴾ [5] ، وأن يكون ثمة براء من كل من يدعو الى مخالفة هذه الدعوة ﴿قل اني نهيت أن أعبد الذين تدعون من دون الله﴾ [6] ، ﴿قل اني نهيت أن أعبد الذين تدعون من دون الله لما جاءني البينات﴾ [7] ، وأن لا يلصق القائمون بالدعوة منطقها -حال تبليغها - بأي منطق آخر مخالف ﴿ولا تدع من دون الله ما لا ينفعك ولا يضرك﴾ [8] ﴿ولا تدع مع الله الها آخر لا اله الا هو﴾ [9] ، وأن يشارك في تبليغها من هو أهل لها سواء كان فرداً، نبيا مثلما فعل ابراهيم عليه السلام مع قومه ﴿اذ قال لأبيه يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا . يا أبت اني قد جاءني من العلم ما لم يأتك فاتبعني أهدك صراطا سويا. يا أبت لا تعبد الشيطان ان الشيطان كان للرحمن عصيا . يا أبت اني أخاف أن يمسك عذاب من الرحمن فتكون للشيطان وليا﴾ [10] ، أو كان غير نبي ، كمؤمن آل فرعون مع قومه ﴿ويا قوم ما لي أدعوكم الى النجاة وتدعونني الى النار . تدعونني لأكفر بالله وأشرك به ما ليس لي به علم وأنا أدعوكم الى العزيز الغفار .لا جرم أن ما تدعونني اليه ليس له دعوة في الدنيا ولا في الآخرة وأن مردنا الى الله وأن المسرفين هم أصحاب النار . فستذكرون ما أقول لكم وأفوض أمري الى

---

(١) سورة آل عمران / الآية رقم ١٠٤ .

(٢) سورة الأنفال / الآية رقم ٢٤ .

(٣) سورة المؤمنون / الآية رقم ٧٣ .

(٤) سورة غافر / الآية رقم ٤١ .

(٥) سورة الأحزاب / الآية رقم ٣٦ .

(٦) سورة الأنعام / الآية رقم ٥٦ .

(٧) سورة غافر / الآية رقم ٦٦ .

(٨) سورة يونس / الآية رقم ١٠١ .

(٩) سورة القصص / الآية رقم ٨٨ .

(١٠) سورة مريم / الآيات رقم ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٤ ، ٤٥ .

ا لله. ان ا لله بصير بالعباد ﴾ (1) ، أو كان أهل الدعوة جماعة كأصحاب الكهـف "وربطنـا علـى قلوبهم اذ قاموا فقالوا ربنا رب السماوات والأرض لن ندعو من دونه الها لقد قلنا اذا شططا ﴾ (2) ، أو غيرهم ممن خاطبهم ا لله تعالى بقوله ﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير﴾.

وثالث الأمور أن تتبع أسلوب الدعـوة الصحيـح الى ا لله كمـا حددهـا قولـه تعـالى ﴿ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن إن ربك هـو أعلـم بمن ضـل عـن سبيله وهو أعلم بالمهتدين ﴾ (3) ، فدعوة الخلق تكون بما أنزل ا لله تعالى من الكتـاب والسـنة والموعظة الحسنة، ومن احتـاج منهـم الى منـاظرة وجـدال فليكـن بالوجـه الحسـن والرفـق واللـين وحسن الخطاب (4) ، كقوله تعالى ﴿ولا تجادلوا أهـل الكتـاب إلا بـالتي هـي أحسـن الا الذيـن ظلموا منهم ﴾ (5) ، وقوله تعالى لموسى وأخيه هارون عليهما السلام ، اذ ارسلهما إلى فرعون لمـا طغى ﴿اذهبا الى فرعون انه طغى فقـولا لـه قـولا لينـا لعله يتذكـر أو يخشـى ﴾ (6) ، والحكمـة والموعظة الحسنة والجدال بالتي هي أحسن كمنطلقات تحدد منهج التعامل بالدعوة ليست جامدة، فضلا على انها لا تقف عند حد ، وصولا بالدعوة الى غايتها ، وتكشف المتابعـة التاريخيـة للخـبرة السياسية الاسلامية في عصري النبوى والخلافة الراشدة عن أشكال عديدة ، منهـا دعـوة الرؤسـاء والملوك مباشرة الى الدخول في الاسـلام ، وتلقـي الوفـود الراغبـة في قبـول الدعـوة والايمـان بهـا ، وارسال الرسل لتعليم الذين اعتنقوا الاسلام حديثا فرائض دينهم وسـننه ،وعقـد العهـود والمواثيـق مع غير المسلمين ، ذمة ورعاية في كنف الدولة الاسلامية وخارجها ، والانتقال الفردي والجماعي عبر البلاد والمدن لتعريف الناس بالاسلام ودعوتـه ، والقـاء الخطـب والمواعـظ فـى مجـال الدعـوه، والمناظرات والحوار وتبادل الحجج ، وغير ذلك كثير.

ورابع الأمور معرفة موقف المخاطب بالدعوة فردا أو جماعة وهذا يفرض بعـد اتبـاع اسـلوب الدعوة الأنسب معه أن يبين القائمون بالدعوة لـه حسـن العاقبـة في حالـة الاستجابة ﴿يـا قومنـا

---

(1) سورة غافر / الآيات رقم 41 ، 42 ، 43 ، 44 .

(2) سورة الكهف / الآية رقم 14 .

(3) سورة النحل / الآية رقم 125 .

(4) انظر : تفسير ابن كثير ، مرجع سابق ، ج2 ، ص591 . وانظر فـى سياق أسلوب الدعوة الصحيـح ومسـالكة فـى الحكمة والموعظة الحسنة والجدال بالتى هى أحسن ما أفاض فيه د. عبد الكريم زيدان ، مرجع سابق ، ص ص 395 - 469، محمد حسين فضل ا لله ، اسلوب الدعوة فى القرآن ، مرجع سابق ، ص ص 50 - 69 . وانظر فى الربط بين أسلوب الدعوة وشروطها : د.محمد سعيد البوطى ، على طريق الدعوة الى الاسلام . رسم لمنهاج وحل لمشكلات ، بيروت: مؤسسـة الرسالة، دمشق : مكتبة الفارابى ، الطبعة الثانية ، 1402 هـ - 1982 م ، ص ص 15 - 36 .

(5) سورة العنكبوت / الآية رقم 46 .

(6) سورة طه / الآيتان رقم 42 ، 43 .

أجيبوا داعي الله وآمنوا به يغفر لكم من ذنوبكم ويجركم من عذاب اليم ﴾ (1) وسوء العاقبة في حالة الاعراض والتولي ، ان بالأخذ الشديد غير المعجز "ومن لا يجب داعي الله فليس بمعجز في الأرض وليس له من دونه أولياء أولئك في ضلال مبين" (2) ، أو بالوقوع في آثام التكذيب ومظالمه ﴿ومن أظلم ممن افترى على الله الكذب وهو يدعى الى الاسلام والله لا يهدي القوم الظالمين ﴾ (3) ، أو بالتردي في الباطل والضلال ﴿ذلك بأن الله هو الحق وأن ما يدعون من دونه هو الباطل وأن الله هو العلي الكبير ﴾ (4).

وإذا كانت مهمة الداعي في بيان حقيقة الدعوة وحسن عاقبتها وسوء عاقبتها هي جوهر البلاغ المكلف به في تعامله مع المدعو والذي تضمنته أكثر من آية ﴿فان تولوا فانما عليك البلاغ﴾ (5) ، ﴿فهل على الرسل الا البلاغ المبين ﴾ (6) ، ﴿وما علينا الا البلاغ المبين ﴾ (7) ، ﴿فان أعرضوا فما ارسلناك عليهم حفيظا ان عليك إلا البلاغ ﴾ (8) ، فان من مقتضيات هذا البلاغ أن يعرف المبلغ موقف المبلغ اليه غير المسلم مما بلغه، لأن موقف الثاني هو الذي سيحدد ملامح الحركة المقبلة للأول ، فقبوله ما بلغه يعني أن على المبلغ أن يعامله معاملة المسلمين بعد أن صار باسلامه أحدهم ، ورفضه الاسلام وقبول التزاماته الأخرى مقابل بقائه على دينه الكتابي يعني أن على المبلغ أن يعامله معاملة الذميين ، الذين كفل لهم الاسلام حقوقهم وحرياتهم بعد أن أصبح بالتمسك بدينه أحدهم ، وأما رفضه الاسلام ورفضه ما يقدمه من بدائل أخرى والصد عنه والتأليب عليه ، فيعني أن المبلغ أوالداعي ليس أمامه لحفظ دعوته والدفاع عنها الا رده ولو بالقوة العادلة (9) ، والأصل في ذلك ما ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم من أنه "كان اذا أمر أميرا على جيش أو سرية أوصاه في خاصته بتقوى الله، ومن معه من المسلمين خيرا ، ثم قال : أغزوا باسم الله في سبيل الله . قاتلوا من كفر بالله. اغزوا ، ولا تغلوا ،ولا تغدروا ، ولا تمثلوا ، ولا تقتلوا وليدا ، واذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم الى ثلاث خصال او خلال ، فأيتهن

---

(1) سورة الأحقاف / الآية رقم ٣١ .

(2) سورة الأحقاف / الآية رقم ٣٢ .

(3) سورة الصف / الآية رقم ٧ .

(4) سورة الحج / الآية رقم ٦٢ .

(5) سورة النحل / الآية رقم ٨٢ .

(6) سورة النحل / الآية رقم ٣٥ .

(7) سورة يونس / الآية رقم ١٧ .

(8) سورة الشورى / الآية رقم ٤٨ .

(9) انظر في حقيقة الربط بين الجهاد والدعوة في الاسلام : الامام محمد أبو زهرة ، الدعوة الى الاسلام . تاريخها في عهد النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين والعهود المتلاحقة وما يجب الآن ، القاهرة : دار الفكر العربي ، د.ت ، ص ص ٦٧ - ٨١ .

ما أجابوك فاقبل منهم ، وكف عنهم ، ثم ادعهم الى الاسلام فان أجابوك فاقبل منهم ، وكف عنهم ، ثم ادعهم الى التحول من دارهم الى دار المهاجرين ، وأخبرهم انهم ان فعلوا ذلك فلهم ما للمهاجرين ، وعليهم ما على المهاجرين ، فان ابوا أن يتحولوا منها فأخبرهم أنهم يكونون كأعراب المسلمين يجري عليهم حكم الله الذي يجري على المؤمنين ، ولايكون لهم في الغنيمة والفيء شيء ، الا أن يجاهدوا مع المسلمين ، فان هم أبوا فسلهم الجزية فان هم أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم ، فان هم أبوا فاستعن بالله وقاتلهم .. "(١) .

وخامس الأمور أن انخراط الدولة فى سلك الدعوة لايبتغى منه أن يتحول القائمون عليها حكاماً ، أو من يتولون أمورهم ، محكومين ، إلى مجموعة من الكسالى ، أو الزهاد أو النساك العاطلين الذين لايفهمون حقيقة دينهم ويختصرون حركة الحياة بينهم ، أو بينهم وبين غيرهم فى طقوس وحركات ، لاهم لها إلا إدخال الناس فى صفهم دون رشد وعقل بحيث يتحول الكل إلى فرق وأوزاع تدعى كل فرقة أنها الأصوب والأجدر بالدعوة من غيرها ، وهكذا تشوه قيمة الدعوة ، بفعل لافاعلية فيه - حركة لاقيمة لها ، إن دولة الدعوة ليست دولة الدراويش إن صحت العبارة - بقدر ماهى دولة العاملين بمنطق الدعوة ومضمونها وأساليبها ومتطلباتها ، العاملين لتأكيد أن الدولة بالدعوة إنما تنشر مقاصد الإسلام فى كل حركاتها وتوجهاتها ، وأن كل حركة من هذه الحركات ، وكل توجه من تلك التوجهات أياً كان ، إنما هو دعوة ، مادام ينشد مقصداً من مقاصد الإسلام أو يدافع عنه ، أو ينضبط به .

إنهم بعبارة أخرى العالمين العاملين فى دولة تسعى إلى تحقيق مايستقيم عليه وجودها داخلياً وخارجيا ، فى القيم ، فى الدين ، فى الاقتصاد ، فى الثقافة ، فى السياسة ، إلى آخره مع المسلمين ومع غير المسلمين ، دون تردد أو انغلاق ، ودون قطيعة أو انعزال ، فى تواصل حضارى ، وتجدد إيماني ، يؤثرون ويتأثرون ، يأخذون ويضيفون ، يعون دينهم وذاتهم ، وموقفهم الذى يعيشون ، والآخرين الذين يتعاملون معهم من موقع العزة والكرامة والاستعلاء الإيمانى .

والسمة الرابعة أنها حركة استعلاء إيماني وحضارى : فطبيعة الاسلام الذي تدين به الدولة تأبى الا أن تنزل المسلمين منزلة العلو والارتقاء القيمي بين الناس ،ومن سنن الله في الكون والحياة أن ينتفي الهوان والحزن ، ويتأكد الاستعلاء في الأرض بالحق بثبوت حقيقة الايمان في الجماعة المسلمة ، ولذلك لما أصاب قرح غلبة المشركين المسلمين بادىء الأمر يوم أحد جاءتهم البشرى من الله تعالى ﴿ولا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الأعلون ان كنتم مؤمنين﴾ (٢) ، فالاستعلاء اذن

---

(١) رواه مسلم عن سليمان بن بريدة عن أبيه . انظر : صحيح مسلم بشرح النووى ، مرجع سابق، ج١٢ ، ص ص ٣٧ - ٤٠ .

(٢) سورة آل عمران / الآية رقم ١٣٩ . وانظر ما اورده ابن كثير فى تفسيره عن هذه البشرى ، مرجع سابق ، ج١ ، ص٤٨٠ .

قرين الايمان ، على معنى أنه - أي الاستعلاء- انما يكون للايمان ، وبالايمان ، وهنا يتفرع عنه أكثر من نتيجة منطقية.

فالنتيجة الأولى : أن الاستعلاء بالايمان هو مدخل العزة للجماعة المسلمة في الدولة الاسلاميه، والعزة كما هي منعة وحصانة ورفعة ومهابة وكبرياء هي أيضا - وبمفهوم المخالفة - نفي للمذلة ، من حيث هي تبديد ، واختراق وضعة وخوف ودونية ، ان الجماعة المسلمة حينما ارتضت الانقياد لايمانها انما تكون قد ارتضت أن لا يسبق تشريع الاسلام أي تشريع آخر ، أو أن يعلوه مهما كان مصدره ، طاعة لله وطاعة لرسوله ، إنها في هذه الحالة تكون قد عرفت المدخل الصحيح لعزتها ، ولذلك عندما ربط الحق سبحانه بين التسليم له بالعزة والانقياد لهذه العزة ، وبين جدارة البشر في أن ينالهم قسط من هذه العزة في قوله تعالى "من كان يريد العزة فلله العزة جميعا [١] ، أراد - وهو أعلم بما أراد - قطع طريق الرجعة أمام المسلمين أن يبتغوا العزة في غير معيته ، فان هي تلقت هذا التكليف تسليما وطاعة وافرادا لله بالعزة ، فقد مضت فيها سنة الله في قوله تعالى ﴿و لله العزة ولرسوله وللمؤمنين ﴾ [٢] ، وهو القول الذي اتفق غير واحد من علماء التفسير على أنه انما جاء ردا حاسما على بعض المنافقين ، الذين حاولوا لمز المسلمين والتشكيك في مكانتهم العزيزة في المدينة ، واصابهم الحقد والضغينة لظهور المسلمين بها ، فقال قائلهم وهو زعيمهم ورأس النفاق عبد الله بن أبي بن أبي سلول ﴿لئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل﴾ وذلك فى غزوة بنى المصطلق ، فنزل قوله تعالى ﴿هم الذين يقولون لاتنفقوا على من عند رسول الله حتى ينفضوا و لله خزائن السماوات والأرض ولكن المنافقين لايفقهون، يقولون لئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل و لله العزة ولرسوله وللمؤمنين ولكن المنافقين لايعلمون ﴾ [٣] .

والنتيجة الثانية أن الاستعلاء بالايمان قوة ، ولكنها قوة العدل والرحمة والاعتدال والتواضع والاصلاح "وياقوم استغفروا ربكم ثم توبوا اليه يرسل السماء عليكم مدرارا ويزدكم قوة الى قوتكم ولا تتولوا مجرمين " [٤] ، كما أن الاستعلاء بغير الله قوة ايضا ، ولكنها قوة الجور والتجبر والظلم والاستطالة والافساد ، وهى قوة مآلها التبديد والوهن، ثم لاتلبث أن تصير

---

(١) سورة فاطر / الآية رقم ١٠ .

(٢) سورة المنافقون / الآية رقم ٨ .

(٣) سورة المنافقون / الآيتان ٧ ، ٨ .وانظر ما أورده ابن كثير فى تفسيره ، مرجع سابق ، ج٤ ، ص ص ٣٦٩ - ٣٧٢ . كذلك ما نقله ابن حجر حول قول عبدالله بن أبى رأس المنافقين فى : فتح البارى ، مرجع سابق ، طبعة الريان ، ج٨ ، ص٥٢٠ .

(٤) سورة هود / الآية رقم٥٢ .

واهية، بل أوهى من بيت العنكبوت ﴿مثل الذين اتخذوا من دون الله أولياء كمثل العنكبوت اتخذت بيتا وإن أوهن البيوت لبيت العنكبوت لو كانوا يعلمون﴾ (١) .

إن قوة الاستعلاء بالايمان هى التى حدت بالمسلمين ـ وقد بسط سلطان دولتهم فى المدينة ـ أن يكون موقفهم مع ابن أبى وأتباعه من المنافقين هو موقف العفو والصفح ، ورغم اشاعاته الفاسدة ودعاواه الباطلة التى حفلت بها كتب السيرة ، ورغم ارادة بعض كبار الصحابة ومنهم عمر بن الخطاب أن يقتلوه ، لأن القتل كان أقل ما يستحقه بنظرهم ، إلا أن النبى صلى الله وسلم أبى قتله وكان يقول " فكيف اذا تحدث الناس يا عمر أن محمدا يقتل أصحابه لا " ، بل لما أراد ابنه أن يقتله أصر رسول الله صلى الله عليه وسلم على رفضه وقال "بل نترفق به ونحسن صحبته ما بقى معنا"(٢)، وما موقف الرسول صلى الله عليه وسلم مع أهل مكة يوم فتحها إلا دليل آخر على قوة العفو ، حينما تستعلى دولة المسلمين ، رغم أنهم كانوا فى موقف المقتدر الغالب ، ورغم أن أهل مكة كانت لهم سوابق – قبل الهجرة الى المدينة ـ فى العنت والاضطهاد والظلم ، – تشفع للمسلمين ـ لو ارادوا – فى الانتقام أو المعاملة بالمثل ، ولكن الأمر فى ذلك الموقف لم يكن أمر ارضاء نفس وأهواء ، بل كان أمر ارضاء الله ورسوله ، فكان طبيعيا ان ينتهي المسلمون عن نوازع الذات ، ويقفوا من ثم عند مقولة الرسول صلى الله عليه وسلم لأهل مكه "اذهبوا فأنتم الطلقاء" عفوا وصفحا ، الا نفرا أمر بقتلهم وان تعلقوا بأستار الكعبة أقيمت الحجة عليهم في القصاص والقتل (٣) .

والنتيجة الثالثة أن جعل الاستعلاء للايمان ضبطا لغايته في الحياة وتحديد لمقاصده وأهدافه ، ومن ثم فهو أصل في وضع أساس الفصل بين نموذجين للاستعلاء عرض القرآن الكريم مثالين تاريخين لهما ، أحدهما النموذج الذي يجسد نمط الاستعلاء الايماني الاصلاحي ، كما تمخض في مسلك ذي القرنين في سورة الكهف ، والثاني النموذج الذي يشكل نمط الاستعلاء غير الايماني الافسادي ، الذي لازم نهج فرعون وملئه كما تحدث عنه القرآن الكريم في أكثر من سورة.

النموذج الأول أثبت من خلاله ذو القرنين أن الاستعلاء هبة إلهية ﴿إنا مكنا له في الأرض وآتيناه من كل شيء سببا﴾ (٤) ، فآثر أن يستعلي بالعدل ﴿قال اما من ظلم فسوف نعذبه ثم يرد الى ربه فيعذبه عذابا نكرا وأما من آمن وعمل صالحا فله جزاء الحسنى وسنقول له من أمرنا

---

(١) سورة العنكبوت / الآية رقم ٤١ .

(٢) انظر : ابن هشام ، مرجع سابق ، ج٣ ، ص ص ١٩٣ ـ ١٩٤ ، وابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، مرجع سابق ، ج٤ ، ص ص ٣٦٩ ـ ٣٧٢ ، وابن حجر ، مرجع سابق ، طبعة الريان ج٨ ،ص ٥٢٠ .

(٣) انظر : ابن هشام ، مرجع سابق ، ج٤ ، ص ص ١٩ ـ ٢٢ . وانظر رواية أخرى لابن سعد فى الطبقات الكبرى ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ص ١٠٢-١١٠ .

(٤) سورة الكهف / الآية رقم ٨٤ .

يسرا ﴾ (١) ، ووجهها في عمل الخير ونصرة المستضعفين وضرب المفسدين ﴿حتى اذا بلغ بين السدين وجد من دونهما قوما لا يكادون يفقهون قولاً . قالوا يا ذا القرنين إن يأجوج ومأجوج مفسدون في الأرض فهل نجعل لك خرجا على أن تجعل بيننا وبينهم سدا . قال ما مكني فيه ربي خير فأعينوني بقوة أجعل بينكم وبينهم ردما آتوني زبر الحديد حتى اذا ساوى بين الصدفين قال انفخوا حتى اذا جعله نارا قال آتوني أفرغ عليه قطرا . فما اسطاعوا أن يظهروه وما استطاعوا له نقبا ﴾ (٢) ، فلما تحقق له ما أراد لم تأخذه عزة النصر على المفسدين ولم يلهه ما أنجز عن الاعتراف بفضل الله والادانة له بالفضل والرحمة ﴿قال هذا رحمة من ربي فاذا جاء وعد ربي جعله دكاء وكان وعد ربي حقا ﴾ (٣) .

أما النموذج الثاني فبرهن من خلاله فرعون على أن زهو الاستعلاء غير الايماني - حال ضلال القصد والمنهج - قد يتحول الى استكبار ينازع الله ملكوته وكبرياءه ، وتفرده بالربوبية ، ولذلك وجدناه يقول ﴿ما علمت لكم من اله غيري ﴾ (٤) ، و ﴿"أنا ربكم الأعلى ﴾ (٥) ، و ﴿ما أريكم الا ما أرى وما أهديكم الا سبيل الرشاد ﴾ (٦) ، ويؤثر إلا أن يكون استعلاؤه مرادفا لجماع مضادات القيم ، وذلك مايفهم من وصف العلو الذي ألصق به في أكثر من آية كقوله تعالى ﴿وإن فرعون لعال في الأرض وإنه لمن المسرفين ﴾ (٧) ، وقوله ﴿ثم أرسلنا موسى وأخاه هارون بآياتنا وسلطان مبين الى فرعون وملئه فاستكبروا وكانوا قوما عالين ﴾ (٨) ، وقوله ﴿إن فرعون علا في الأرض وجعل أهلها شيعا ﴾ (٩) ، وقوله ﴿ولقد نجينا بني اسرائيل من العذاب المهين من فرعون انه كان عاليا من المسرفين﴾ (١٠) .

ومثلما وظف ذو القرنين استعلاءه وظف فرعون كذلك استعلاءه ، ولكن على نهج مخالف، وعلى مقتضى هواه من الاستكبار والجبروت والفساد ﴿وأضل فرعون قومه وما هدى ﴾ (١١) ،

---

(١) سورة الكهف / الآيتان رقم ٨٧ - ٨٨ .

(٢) سورة الكهف / الآيات رقم ٩٣ ، ٩٤ ، ٩٥ ، ٩٦ ، ٩٧

(٣) سورة الكهف / الآية رقم ٩٨ . وانظر محاولة لبناء نموذج توظيف القوة لتحقيق الأمن بالايمان والعدل مع ذى القرنين فى : مصطفى منجود ، الأبعاد السياسية للأمن فى الاسلام ، مرجع سابق ، ص ص ٣٢٣ ، ٣٤٢ .

(٤) سورة القصص / الآية رقم ٣٨ .

(٥) سورة النازعات / الآية رقم ٢٤ .

(٦) سورة غافر / الآية رقم ٢٩ .

(٧) سورة يونس / الآية رقم ٨٣ .

(٨) سورة المؤمنون / الآيتان رقم ٤٥ ، ٤٦ .

(٩) سورة القصص / الآية رقم ٤

(١٠) سورة الدخان / الآيتان رقم ٣٠ ، ٣١ .

(١١) سورة طه / الآية رقم ٧٩ .

﴿إن فرعون علا في الأرض وجعل أهلها شيعا يستضعف طائفة منهم يذبح ابناءهم ويستحي نساءهم إنه كان من المفسدين﴾ [(1)]، ﴿واستكبر هو جنوده في الأرض بغير الحق وظنوا أنهم الينا لا يرجعون﴾[(2)]، ومثلما كان لاستعلاء ذي القرنين عاقبة ، كان لاستعلاء فرعون كذلك عاقبة، ولكن شتان بين العاقبتين ، عاقبة أفضت بالأول الى الخير وشكر النعمة ، ونصرة المستضعفين وخذلان المستكبرين ، وعاقبة أوردت الثاني المهالك بالأخذ الشديد في الدنيا واللعنة ، والعذاب في الآخرة ﴿فأخذناه وجنوده فنبذناهم في اليم فانظر كيف كان عاقبة الظالمين . وجعلناهم أئمة يدعون الى النار ويوم القيامة لا ينصرون وأتبعناهم في هذه الدنيا لعنة ويوم القيامة هم من المقبوحين"[(3)] .

والنتيجة الرابعة أن الاستعلاء الايماني اذ يعانق حركة الجماعة المسلمة في الدولة الاسلامية – مقصدا ووسيلة – يفرض عليها أن تعض بالنواجز على استعلائها مهما بلغ بها من استضعاف ، ذلك أنها ان فقدت استعلاء المكان –بقطع النظر عن أسباب ذلك– فيجب أن لا تفقد استعلاء المكانه ، ولهذا مستلزماته في أن تعي الجماعة من ناحية أولى أن التلازم بين استعلاء المكان واستعلاء المكانة رهن الحفاظ على قوة الدفع الايماني لديها ، والربط القرآني بين حقيقة الايمان وحقيقة العلو في قوله تعالى ﴿ولاتهنوا ولا تحزنوا وانتم الأعلون ان كنتم مؤمنين﴾ هو ربط تفاعل وتداخل يتأبى على أن يكون مجرد ربط سبب ونتيجة فقط ، إن الجماعة المسلمة بموجبه عليها أن تعمل وتجاهد وهي تعلم أنها انما تسعى الى الايمان لادراك العلو ، في نفس الوقت الذي تسعى فيه الى العلو لتأكيد حقيقة الايمان ، كذلك له مستلزماته في ان تظل الجماعة من ناحية ثانية – وهي مستضعفة – مستمسكة بالآمل في استعادة المكان بجانب المكانة ، خاصة وأن القرآن الكريم يقوي فيها هذا الأمل ، لما ضرب لها المثل على كيفية تغيير حال الاستضعاف الى حال القوة ، في قوله تعالى "وأذكروا اذ أنتم قليل مستضعفون في الأرض تخافون أن يتخطفكم الناس فآواكم وأيدكم بنصره ورزقكم من الطيبات لعلكم تشكرون " [(4)] وأن لا تدع روح الهزيمة والانتكاس تسري بين أبنائها مهما بلغ الاستضعاف بها، ومهما أصابتها دعاوي النيل منها ، واشاعات التثبيط والتعجيز ﴿الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم ايمانا

---

(١) سورة القصص / الآية رقم ٤ .

(٢) سورة القصص / الآية رقم ٣٩ .

(٣) سورة القصص / الآيات رقم ٤٠ ، ٤١ ، ٤٢ ـ وانظر مسلك القرآن فى تصوير مشاهد النموذج الفرعونى ومآله فى: أبو الاعلى المودودى ، فرعون فى القرآن ، ترجمة وتعريب أحمد ادريس ، القاهرة : دار المختار الاسلامى ، ١٩٨٥ ، ص ص ٩ ـ ١٦٨ . وانظر رؤية سياسية للنموذج الفرعونى فى الممارسة السياسية فى: سيف الدين عبدالفتاح ، مرجع سابق ، ص ص ٤٧٤ ـ ٤٩٨ .

(٤) سورة الأنفال / الآية رقم ٢٦ .

وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل﴾ (١) . والقرآن الكريم ، يدع فاصلا بين رفض هذا الموقف المتخاذل وبين عاقبته ، ولذلك جاءت البشرى صادقة في الآية التالية ﴿فانقلبوا بنعمة من الله وفضل لم يمسسهم سوء واتبعوا رضوان الله والله ذو فضل عظيم﴾ (٢) ، بل حاول أن يحذر الجماعة المسلمة من منبع هذا الموقف ،حين قصره على حلفاء الشيطان وحزبه ، على تخلفهم المختلفه ، فذكر عقب الآية الثانيه ﴿ انما ذلكم الشيطان يخوف أولياءه فلا تخافوهم وخافون ان كنتم مؤمنين﴾ (٣) ، وهو نفس ما حذر منه النبي صلى الله عليه وسلم حين زكى القوة – لا الضعف – في الجماعة المسلمة ، وفوت عليها الاستسلام لوساوس الشيطان حال الاصابة بمكروه، في حديثه " المؤمن القوي خير وأحب الى الله من المؤمن الضعيف وفي كل خير . احرص على ما ينفعك ، واستعن بالله ، ولا تعجز . وان اصابك شيء فلا تقل لو أني فعلت كان كذا وكذا ولكن قل قدر الله وما شاء فعل ، فان لو تفتح عمل الشيطان " (٤) .

ثم إن على الجماعة المسلمة من ناحية ثالثة أن ترفض منطق الأمر الواقع عليها إن كان هو سبب فقدانها مكان الاستعلاء ، وعلة استضعافها وتبعيتها وخضوعها ، ان الأمر الواقع على الجماعة المسلمة لا ينبغي أن يكون واقعا الا بفعل إيمانها وعلى مقتضاه سببا أو نتيجة وليس واقعا لسبب آخر ، فاذا تداعت أسباب أخرى غير إيمانية وفرضت نفسها على واقع الجماعة ، فلا مجال لقبوله أو الرضا به ، والا كان ذلك من قبيل قبول ذل النفس وظلمها (٥) ، ولذلك كان السعي الى تغيير أي واقع مفروض بفعل يصادم قيم الجماعة وعقيدتها مستحوذا على كل نشاطها ومستأثرا بنصيب الأسد من امكاناتها ومواردها ، والتغيير هنا هو الجهاد بأوسع معانيه الذي قد يتحول –مع اتساع حجم التغيير وتضخم تبعاته – إلى فرض عين واستنفار عام يأثم المتخلف عنه إلا لعذر شرعي ﴿يا أيها الذين آمنوا مالكم اذا قيل لكم انفروا في سبيل الله اثاقلتم إلى الأرض أرضيتم بالحياة الدنيا من الآخرة فما متاع الحياة الدنيا في الآخرة الا قليل. إلا تنفروا يعذبكم عذابا أليما ويستبدل قوما غيركم ولا تضروه شيئا والله على كل شيء قدير﴾ (٦) .

ويبقى أن آخر مستلزمات تجاوز محنة فقدان استعلاء المكان من الناحية الأخيرة ، أن على الجماعة المسلمة منع تحول هذا الفقدان الى فرصة لتبادل الاتهامات والقاء الملامات بين أبنائها ، أو مدعاة لأن يلمزوا أنفسهم ، أو يتنابزوا بالألقاب، وذلك قد يجعل فقدان استعلاء المكان مقدمة الى

---

(١) سورة آل عمران / الآية رقم ١٧٣ .

(٢) سورة آل عمران / الآية رقم ١٧٤ .

(٣) سورة آل عمران / الآية رقم ١٧٥ .

(٤) رواه مسلم عن أبي هريرة . انظر : صحيح مسلم بشرح النووي ، مرجع سابق ، ج١٦ ، ص٢١٥ .

(٥) انظر : د. فتحي الدريني ، مرجع سابق ، ص ص ١٠٠ - ١٠١

(٦) سورة التوبة / الايتان رقم ٣٨ ، ٣٩ .

فقدان استعلاء المكانة ﴿ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم﴾ [1] ، إن تضميد الجراحات ، واعمال الصلح والوئام وتحديد المسؤوليات من جديد ومحاسبة المقصرين ، قد تكون بعض المداخل الواجبة لاعادة ما افتقد والحفاظ على ما تحت الأيدي ﴿ انما المؤمنون اخوة فأصلحوا بين أخويكم﴾ [2] ، وفي الحديث النبوي "لا تباغضوا ، ولا تحاسدوا ، ولا تدابروا ، وكونوا عباد الله اخوانا ،ولا يحل لمسلم أن يهجر أخاه فوق ثلاث " [3] وورد في الحديث الآخر اضافة الى ذلك " المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يخذله ولا يحقره . التقوى هاهنا ويشير الى صدره ثلاث مرات. بحسب امرىء من الشر أن يحقر أخاه المسلم ، كل المسلم على المسلم حرام، دمه وماله وعرضه"[4] .

والنتيجة الخامسة أن كل استعلاء من شأنه الاعتداء على الاستعلاء الايماني لحركة الجماعة المسلمة ليس له موقف من قبلها إلا الرفض أيا كان مصدره ، ذلك أن أي تشريع أو سلطة أو هيئة ، أو قرار أو اتفاق ، أو وضع يؤول في النهاية الى انزال المسلمين ما لم يرده الشارع الحكيم ، قد يؤدى بهم الى الخضوع لنوع من الموالاة غير الشرعية ﴿ياأيها الذين آمنوا لاتتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض. ومن يتولهم منكم فانه منهم إن الله لايهدى القوم الظالمين﴾ [5] ، وإن تحججوا بحجج واهية "فترى الذين فى قلوبهم مرض يسارعون فيهم يقولون نخشى أن تصيبنا دائرة فعسى الله أن يأتى بالفتح أو أمر من عنده فيصبحوا على ما أسروا فى أنفسهم نادمين " [6] ، وذلك أن استعلاءهم ليس له إلا طريق واحد ، هو الولاء لله ورسوله ، فكل حركة تبتغى هذا الطريق أو ترتاده هى حركة استعلاء ايمانى "انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون. ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون " [7] ، وكأنما بالقرآن الكريم يريد أن يسد المنافذ أمام المسلمين كى لايتخذوا أى رمز للولاء غير الشرعى ، وهو يعيد التأكيد على براء المسلمين منه مهما كان الداعى اليه ، بقوله تعالى – عقب الآية السابقة – ﴿ياأيها الذين آمنوا لاتتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزوا ولعبا من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم والكفار أولياء واتقوا الله ان كنتم مؤمنين﴾ [8] . وقد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم "مابال أناس يشترطون شروطا ليست فى كتاب الله ،

---

(١) سورة الأنفال / الآية رقم ٤٦ .

(٢) سورة الحجرات / الآية رقم ١٠ .

(٣) رواه مسلم عن أنس . انظر صحيح مسلم بشرح النووى ، مرجع سابق ، ج١٦، ص ص١٢٠ - ١٢١ .

(٤) رواه مسلم عن أبى هريرة . انظر نفس المرجع السابق .

(٥) سورة المائدة / الآية رقم ٥١ .

(٦) سورة المائدة / الآية رقم ٥٢ .

(٧) سورة المائدة / الآية رقم ٥٥ ، ٥٦ .

(٨) سورة المائدة / الآية رقم ٥٧ .

من اشترط شرطاً ليس في كتاب الله فهو باطل ، وان اشترط مائه شرط ، شرط الله أحق وأوثق " [١] ، وفي رواية "قضاء الله أحق، وشرط الله أوثق " [٢] .

ولعل مفهوم الولاء بالمعنى السابق وما يستتبعه من استعلاءإيماني هو أحد المداخل التي اتبعها بعض علماء الحديث في التوفيق بين الحديث النبوي "لا حلف في الاسلام " [٣] والحديث الآخر " شهدت مع عمومتي حلف المطيبين فما أحب أن أنكثه " [٤] والذي يقف معه في نفس مضمونه قول أنس بن مالك "قد حالف النبي صلى الله عليه وسلم بين قريش والأنصار في داري " [٥] ، فقد قال ابن حجر "ويمكن الجمع بأن المنفى ما كانوا يعتبرونه في الجاهلية من نصر الحليف ، ولو كان ظالما ، ومن أخذ الثأر من القبيلة بسبب قتل واحد منها ، والتوارث ، ونحو ذلك ، والمثبت ما عدا ذلك من نصر المظلوم ، والقيام في أمر الدين ، ونحو ذلك من المستحبات الشرعية كالمصادقة ، والموادة وحفظ العهد . قال النووي: المنفي حلف التوارث وما يمنع منه الشرع ، وأما التحالف على طاعة الله، ونصر المظلوم ، والمواخاة في الله تعالى ، فهو أمر مرغب فيه " [٦].

والسمة الأخيرة : انها حركة تجديدية حضارية مرنة: ومن الطبيعي والمنطقي أن تكون كذلك ، فما دامت سنة الله في الكون والخلق أن تتبدل أحوال الناس وتتصرف باستمرار ، وما دام نمط التفاعلات الخارجية متغيرا لايقف عند شكل محدد ، ولا يعرف نمطا رتيبا من الأطراف المشاركين في كل المواقف ، ومادام الواقع الذي تجري فيه ويفرزها – أي التفاعلات – غير متناه في مستجداته ، وما دام تبين سلم المصالح في هذا الواقع المتغير هو عملية اجتهادية قابلة للتعديل أو الاضافة لمواكبة ما يلفظه باستمرار ، بل وما دام كل ذلك يستبطن قضايا اجتهادية ومسائل فقهية قد لا يكون ثمة عهد للفقه الاسلامي بتناولها قبل ذلك ،وفوق هذا وذاك، ما دام التجديد في أمر دين الاسلام فقها وفهما ، حقيقة مؤكدة ترجمها ما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك حين روي عنه " أن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها " [٧]

---

(١) رواه البخارى عن أم المؤمنين عائشة . انظر : ابن حجر ، مرجع سابق ، طبعة الكليات الأزهرية، ج٩ ، ص ٢٣٢ .

(٢) رواه البخارى عن أم المؤمنين عائشة : انظر : المرجع السابق ، ج٩ ، ص٢٤٠ .

(٣) رواه البخارى عن عاصم عن أنس بن مالك . انظر:المرجع السابق ،ج٢٢، ص ص٢٩٨-٢٩٩ .

(٤) رواه البخارى مرفوعا عن عبدالرحمن بن عوف. انظر: المرجع السابق ، ج٢٢،ص ص٢٩٨-٢٩٩ .

(٥) انظر : نفس المرجع السابق .

(٦) انظر : نفس المرجع السابق .

(٧) حقق د. يوسف القرضاوى هذا الحديث وخرجه عن ابى هريرة بقوله " اخرجه أبو داود والحاكم والبيهقى فى المعرفة، وقال العراقى وغيره سنده صحيح ، ورمز السيوطى لصحته فى الجامع الصغير وأقره المناوى فى الفيض " انظر د. القرضاوى ، الفقه الاسلامى بين الأصالة والتجديد"، المسلم المعاصر ، العدد الثالث ، رجب١٣٩٥هـ يوليو ١٩٧٥ هامش رقم١، ص٤٨

فحركة الدولة الاسلامية لا تستطيع في ضوء هذه البدهيات أن تقف ساكنة دون استجابة ، ولا يمكن أن تقف منها موقف اللامبالاة أوالتجاهل ، وهذا يقتضي منها لتكون حركة تجديدية فعالة ما يلي:

١ – أن تراجع الحركة ما يخرج من رحمها في وجهتها الخارجية ، وهي لا تستطيع أن تفعل ذلك ما لم تبدأ بمراجعة ذاتها ، أو ما بداخلها تقويما وتهذيبا واصلاحا ﴿إن الله لا يغير مابقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ (1) ، والا كان مبدؤها في انطلاق الخارج منها من الداخل فيها – تعويلا على وحدة القيم أساسها – ليس صحيحا ، ولا ضير على الحركة ان تسببت المراجعة في التراجع ، أو العدول عن سياسات أو قرارات أو مقولات تجاوزها الواقع ، أو ثبت خطؤها ، أو عجزت عن تحقيق المراد منها ، ما لم يمس ذلك أصلا من الأصول الشرعية الثابته فيها ، ذلك أن التراجع والعدول دليلان على حسن توظيف الفهم لدفع الضرر عن الحركة ، اذا لاحت مظاهره ، والقرآن الكريم ينشد هذا الدفع ، من حيث يأمرنا باتقاء المهالك ، حقيرها وعظيمها ﴿ولاتلقوا بأيديكم الى التهلكة﴾ (2) بل ان الحديث النبوي صريح وقاطع اذ يلزم المسلمين بأنه "لا ضرر ولا ضرار " (3) قطعا لدابر الخلل في المسلمين، وفيما يصدر عنهم من فكر أو نظم أو ممارسات ، ولذلك استنبط علماء أصول الفقه من هذا الحديث وبنوا عليه احدى القواعد الكلية التي تشكل ركيزة مهمة في بناء سلم المصالح الشرعية للجماعة المسلمة (4) .

٢ – التواصل الزمني بين عناصر الحركة وأجيالها ، فليست هناك حركة تنبع من فراغ، أو تقوم على غير أساس ، وإلا فقدت اصالتها ورسوخها ، والأصالة في الحركة الخارجية للدولة الاسلامية يجب أن تغذيها روافد ثلاثة ، الأول أن تنهض على ثوابت لا يعتريها التغيير ، مهما تغيرت فعاليات الحركة ، هي بالأساس – أي الثوابت – اشتقاق من قيم الوحي قرآنا وسنة كالعدل ، والدعوة ، وعدم العدوان ، واحترام العهود والاجارة ، ونصرة الضعفاء ، والثاني أن توجد لها مساحة في اطار هذه الثوابت من الحرية والانطلاق الاجتهادي ، والمرونة في التعامل ، تثبت الحركة من خلالهما –الانطلاق والمرونة– أن ثوابتها قيد لها لا عليها ، وحصانة لها وليست تجميدا ، تساعد على انسيابها ، وتقويتها ، وليس تقويضها ، والثالث أن تبني منطلقاتها

---

(١) سورة الرعد / الآية رقم ١١ .

(٢) سورة البقرة / الآية رقم ١٩٥ .

(٣) حديث حسن رواه ابن ماجه والدار قطني وغيرهما مسندا عن ابى سعيد الخدرى ، ورواه مالك فى الموطأ مرسلا عن عمربن يحيى عن أبيه عن النبى صلى الله عليه وسلم ، فأسقط أبا سعيد ، وله طرق يقوى بعضها البعض. انظر : الامام النووى ، الأربعون النووية وشرحها ، القاهرة : المطبعة الثانية ، ١٣٩٥ هـ ، الحديث الثانى والثلاثون ، ص ص ٦١ - ٦٢ ، ابن رجب الحنبلى، مرجع سابق ، الحديث الثانى والثلاثون ، ص ص ٢٨٥-٢٩٣ .

(٤) انظر جلال الدين السيوطى ، الأشباه والنظائر فى قواعد وفروع فقه الشافعية ، القاهرة : مكتبة الحلبى ، الطبعة الأخيرة ، ١٣٧٨ هـ - ١٩٥٩ م ، ص ص ٨٣- ٨٤ ؛ ابن رجب الحنبلى، مرجع سابق ، ص ص ٢٨٥ - ٢٩٣ .

استكمالا لخبرات سابقة في الحركة ، قدمتها أجيال سبقت في عملية البناء أو استفادة منها على أي وجه من الوجوه.

والربط بين هذه الروافد في تجديد الحركة وتطويرها يدعم التواصل الزمني بين أجيالها ، ويؤكد خط الاستمرارية في تبادل الأخذ والعطاء بها - أي الأجيال - والتعامل بالقدوة الصالحة والاتباع الواعي ، والاضافة الخلاقة الى جهد السابقين ، وانطلاقا من هنا هل يستطيع أحد - الا غير واع بخصائص التطور السياسي الاسلامي - أن ينكر ثبوت هذا التواصل الزمني والحضاري بين تجربة عصر النبوة وتجارب عصر الخلافة ، بل وبين هذه التجارب وبعضها البعض من جهة أخرى ؟

٣ - تجريد عملية التجديد من التشخيص ، حتى لا تظل عملية أنيه أو مؤقتة ، لاتلبث أن تسقط بسقوط القائم بها ، إن التجديد كعملية اجتهادية يصح أن ينسب الى القائم به فردا أو جماعة في زمان ما أو مكان ما ، إلا أن هذه العملية تستمد مادة خلودها وبقائها ابتداء من لغتين أساسيتين ، لغة النصوص المنزلة مناط منهج التصدي لقضايا الواقع وتساؤلاته ، ولغة الواقع مناط هذه القضايا المراد الاجتهاد بشأنها ، وكلتا اللغتين يجب أن تتزامنا في الوجود والاستمرار ، رغم الاعتراف بالاختلاف بينهما ، في طبيعة اللغة ، ومصدرها ، ومدى تغيرها ، ومدى تناهيها ، وحجم الحركة للمجتهد حال اقترابه من كل منها ، أما القائم بعملية الاجتهاد أو إن شئنا اللغة المسؤول عن الربط بين اللغتين - فردا أو جماعة - فتسري عليه سنن الله في البشر في حياتهم ومماتهم ، والقاضيه بأنه ﴿وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد أفإن مت فهم الخالدون﴾ [1] .

ولذلك فان انتهاءه لا يعني انتهاء الاجتهاد - فقها للأصول وفقها للواقع- وانما يعني تعطيله وتوقفه نظرا لغياب من ينزل الأصول على الواقع ، فاذا ما جاء من يخلفه، ليبني على ما بدأه ، أو يكمله أو يقومه بشكل أو آخر فقد كفل للاجتهاد استعادة حيويته من جديد ، ومن هنا ندرك بلاغة الحديث النبوي اذ يربط ظهور الحق -اجتهادا في الوصول اليه واعتصاما به- بطائفة مسلمة ، مؤهلة لأن ينتسب اليها اظهار الحق ، ففي الحديث "لاتزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله وهم كذلك " [2] ، ان هذه الطائفة طائفة ممتدة يرتبط وجودها باظهار الحق وظهورها به وعليه ، ولا يتأقت بزمن محدد، أو بلغة الحديث السابق " حتى يأتي أمر الله" [3] ، فكأن هذه الطائفة نتاج سلسلة من الأجيال المتلاحقة ، وكل جيل تتمخض عنه ، فاذا ما انتهى أجله تتسلم راية الاجتهاد ، لاظهار الحق فيه طائفة على

---

(١) سورة الأنبياء / الآية رقم ٣٤ .

(٢) رواه مسلم عن ثوبان .انظر صحيح مسلم بشرح النووى ، مرجع سابق ، ج١٣ . ص ٦٥

(٣) انظر : نفس المرجع السابق .

نفس منهج الطائفة الأولى في الجيل الثاني ، وهكذا تتواصل أجيال وتواصل اجتهاد ، يستتبعهما تواصل في عملية اظهار الحق.

٤ - الاتصال الحضاري ، وهو من مستلزمات حركة الدولة الاسلامية الخارجية . أو بعبارة أدق من مستلزمات شهودها الايماني ، ذلك أنها ما دامت تحمل رسالة حضارية الى أمم أخرى غير مسلمة يفرض عليها الشرع الاتصال مع هذه الأمم ، وعملية الاتصال هي في حقيقتها تفاعل حيوي ، أي أن تتفاعل مع هذه الأمم تأثيرا وتأثرا ، والتفاعل يقتضي التجديد المستمر والتنوع الدائم ، فليست الأمم على نهج واحد في ثقافاتها وحضاراتها ومعتقداتها ، وبالتالي لا يتوقع أن تأتي مواقفها أو سياساتها من حركة الدولة الاسلامية واحدة ، أو أن تأتي حركاتها المقابلة كما توقع منفذو الحركة وصانعوها ، وما لم تكن لدى هؤلاء المنفذين والصانعين القدرة على استيعاب هذا التغير غير المتوقع بروح جهادية تجديدية ، فمآل الحركة الى العجز والاستيعاب المضاد، وهذا يرجم استعلاءها الايماني بالمعنى السابق الاشاره اليه ، إن اتصالها الخارجي ينبغي أن يكون اتصال من لديه القدرة على ضبط عملية الاتصال ، في قيمها ومقاصدها ، وأطرافها ، وعناصرها ، ووسائلها ، أدواتها وما يقبل وما يرفض ، ولن يتحقق ذلك الا اذا كانت الحركة مستقله حضاريا على معنى أن تكون ارادتها في عملية الضبط مستقلة وليست خاضعة، أو تابعة ، أو موجهة[1]

٥ - تجاوز الصراع بين الأصالة والمعاصرة في التخطيط للحركة ، ان الحركة يجب أن تستعلي على هذا الجدل المفتعل ، ما لم يحرر مفهوما الأصالة والمعاصرة ، وما دام ينظر اليهما على أنهما مرتبطان ارتباط تناقض لارتباط تكامل ، إن الحركة بطبيعتها يجب أن تستوعب هذا الازدواج الظاهري وتتجاوزه ، اذا ما نظر الى الأصالة على انها المصدر القيمي الثابت الذي يمدها - أي الحركة - بأساس رسوخها وحصانتها وتميزها ، ويلفظ عنها كل ما هو دخيل أو منسوب بالادعاء أو الخطأ اليها ، واعتبرت المعاصرة مرادفة للقدرة على اثبات أن المصدر القيمي لا يقصر عن حقائق الواقع المتغير، ولا يعطلها ، ويتيح للحركة حق الاستفادة مما هو متاح من وسائل وأساليب وأشكال وأبنية تدخل في جملة ما يمكن أن نسميه بالابتداع الحسن أو المحمود ، اذا كانت مصالح الحركة لا تدرك إلا بها ، وإلا دخلت في نطاق الابتداع المذموم ، اذا كانت تضر بالحركة وتفسدها.

وما لم تكن الجماعة المسلمة والدولة التي تتمخض عنهما قادرتين على أن تثبت أن الاسلام الذي تحمله كل منهما جدير بأن يكون واقعا معاشا - وفق أصوله وقواعده وضوابطه - اليوم ، وغدا ، كما كان كذلك بالأمس فانهما بذلك تكونان مسؤولتين عن اتاحة الفرصة لاظهار الجدل المفتعل حول الأصالة والمعاصرة واغراق الحركة الخارجية بل والداخلية فيه.

---

(١) انظر فى فكرة الاستقلال الحضارى وابعادها : د. محمد عمارة ، الاستقلال الحضارى ، بيروت: دار الوحدة للطباعة والنشر ، ١٩٨٦ ، ص ص ٥ - ١٤٢ .

فحركة الدولة الاسلامية التجديدية لا تستطيع أن تقابل القضايا السابقة - مراجعة الحركة، التواصل الزمني بين عناصرها وأجيالها، تجريد عملية التجديد من التشخيص، الاتصال الحضاري، الصراع بين الأصالة والمعاصرة - بموقف اللامبالاة أو التجاهل، فذلك فضلا على أنه مخالف لطبيعة شهودها الايماني بالمعنى السالف فانه مسقط لمصداقيتها واستمرارها في مثالب كثيرة.

أولها مثلب الجمود والتوقف، وسقوط الحركة في هذين الداءين يذهب عنها اسم الحركة، ومن ثم يذهب صفة النشاط والتدفق والتفاعل، تأثيرا في حركات التعامل الخارجي الأخرى، وتأثرا بها، وعندها لا يمكن للدولة الاسلامية الادعاء بأن لديها فقها يستوعب التعامل مع غيرها، أو مخاطبة الآخرين به، وقد وجدوا من آثاره الارتداد في الحركة، خاصة وقد برهنت هي بنفسها على هذا الارتداد، ان حجتها في الحديث عن هذا الفقه تكون قد هوت، أو بعبارة أخرى قد حطمها نموذج التعامل الخارجي السلبي الذي قدمته، وكذا أوهن شرعيتها في مخاطبة الآخرين بهذا الفقه، ومهما توافر لها من حجج، فهي مردود عليها، لأن ما تمارسه من حركة خارجيه، حيث لا حركة، يتناقض مع ما تنادي به، ولأنها أضحت عاجزة عن أن تثبت المصداقية له.

وثانيها مثلب العيش خارج نطاق الزمن الحاضر، وهذا المثلب إنما يمثل أحد أمراض وعي الحركة ذلك أن جزءا من شواهد سيرها على الطريق الصحيح أن لا تتخلف عن لحظتها وواقعها المعاش، وأن تكون قادرة على متابعة أحداثه وعلى مستواها، تنبؤا واستيعابا، وهو ما يضمن لها يسر السيطرة والتوجيه وامتلاك المبادرة، فاذا تخلفت عن ذلك فهي المسؤولة عما قد يجسم على صدرها من تراكمات ممارسات الآخرين عليها، ان الدولة ما دامت قد ارتضت أن تنزوي بحركتها بعيدا عن زمانها، تكون قد ارتضت في الوقت ذاته أن تتنازل عن مبادأتها في الانفعال به، والتفاعل معه وأبت بالتالي الا أن تكون حركتها مجرد رد فعل لما يجري حولها، وليس هناك هروب من التاريخ أسوأ من هذا، بل ليس هناك هجرة من الاسهام الحضاري أسوأ من هذه الهجرة.

وثالثها مثلب الدفاع عن الراهن، رغم ما قد يجره هذا الدفاع من معوقات مثبطات للحركة، ورغم ما قد ينتج عنه من رضا بالأمر الواقع وهو في حد ذاته -كما سبق- مثلب خطير اذا ما انزلقت الحركة فيه ومهما قيل تبريرا لهذا الدفاع، أو رؤي أن المصلحة تقتضيه، فانه -ما لم يكن موقفا مؤقتا وجزءا من الحركة وليس أصلا لها، أو كل محتواها - قد يفسر على انه تبرير العاجز أو غير القادر على أن يكون له موقع في النشاط الانساني العام، وآفة الدفاع عن الراهن - فوق ذلك كله - أنه قد يتحول -حال الثبات عليه - الى سياسة عامة، قد ترى في محاولات تغييرها خروجا على الدولة ذاتها، دونه المقاومة، والتقويض والبتر ان لزم الأمر.

ورابع المثالب هو افتقاد وعي الموقف المحيط بالحركة، والمنفعلة به وفيه، فالحركة لا تحدث في فراغ ولا تنطلق من لا شيء كما سبق القول، والقائمون على تخطيطها وصناعة القرار فيها

ينطلقون من تصور أن لها موقفا - أو مواقف - تتبدى فيه - أو فيها - ملامحها ومنطلقاتها ، وتتلقى من خلاله - أو من خلالها - ردود الأفعال المقابلة لها ، وبقدر ما تكون الحركة قادرة على التعامل مع المواقف الراهنة ، والتحسب للأخرى المستجدة، بقدر ما تستطيع ادراك ما تصبوا اليه من مقاصد فاذا ما بعدت الحركة عن الموقف الحاضر فان توقع غض طرفها عن المستجد أمر لا مراء فيه ، وذلك سبيل الى تفريغها من مضمونها (١)

---

(١) وهنا يقودنا الى تأكيد الحديث عن أهمية التجديد ، واعتباره بمثابة ضرورة شرعية فى الدولة الاسلامية ، بما يتفرع عن هذه الضرورة من قضايا ، هى فى الصميم من منهج التجديد وأدلته ومجالاته وحدوده ، كقضايا التجديد فى فقه الدولة، والتجديد فى فكرها ، والتجديد فى حركتها ، التجديد فى مؤسساتها ونظمها ، والتجديد فى رؤيتها ، والتجديد فى سياساتها ، والتجديد فى ثقافتها ، والتجديد فى تراثها ، والتجديد فى حضارتها ، والتجديد فى العلاقة بين الحاكم والمحكوم فيها ، والتجديد فى علاقاتها بغيرها ، والتجديد فى الواجب الاجتهادى لعلمائها ، والتجديد فى تعاملها الخارجى، والتجديد فى ادراك مقاصدها من هذا التعامل ، والتجديد فى ترتيب أولويات قضاياها وواجباتها ، حتى لايعيش ابناؤها خارج دائرة عصرهم .

انظر معالجة لهذه القضايا وأشباهها متناثرة فى ثنايا كثير من الدراسات منها : شهاب الدين بن أبى الربيع ، مرجع سابق، ج١ ، ص ص ٢٧ - ٦٣ من مقدمة تحقيق د. حامد ربيع ، د.فتحى الدرينى ، مرجع سابق ، مواضع متفرقة ، د.حورية مجاهد، مرجع سابق، ص ص٥٢٨ - ٥٣٢ ، د. محمد سليم العوا ، مرجع سابق ، ص ص ٢٤٠ - ٢٤٥ ، د. جمال الدين محمد محمود ، قضية العودة الى الاسلام فى الدولة والمجتمع ، القاهرة : دار النهضة العربية ، ١٩٧٦ ، مواضع متفرقة ، د. محمد سعيد رمضان البوطى ، منهج الحضارة الانسانية فى القرآن ، دمشق : مؤسسة الرسالة ، ١٩٨٣: ص ص ١٥٧ - ١٨٠ ، ص ص ١٨١ - ٢٠٥ ، وله أيضا : على طريق العودة الى الاسلام ، مرجع سابق ، ص ص ٨٩ - ٢١١ ، د. محمد عمارة ، الاستقلال الحضارى، مرجع سابق، ص ص ١٤٣ - ٢٦٥ ، د. أكرم ضياء العمرى ، التراث والمعاصرة ، قطر : رئاسة المحاكم الشرعية . ، سلسلة كتاب الأمة رقم ١٠ ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٥ هـ ، مواضع متفرقة ، د. منظور الدين أحمد ، مرجع سابق ، ص ص ٢٧٧ - ٢٤١ ؛ عبدالمتعال الصعيدى ، المجددون فى الاسلام من القرن الأول الى الرابع عشر، القاهرة : مكتبة الأداب ، الطبعة الثانية ، ١٣٨٢ هـ - ١٩٦٢ م ، ص ص ٥ - ١٠ ، د. محمد فتحى عثمان ، الدين للواقع ، القاهرة : المكتب الفنى للنشر ، سلسلة الثقافة الاسلامية ، رقم ٨ ، ١٣٧٨ - ١٩٥٩ ، ص ص ٦ - ٧٣ . محمود شاكر ، رسالة فى الطريق الى ثقافتنا ، القاهرة : دار الهلال، ١٩٩١ ، مواضع متفرقة ؛ سعيد حوى ، كى لانمضى بعيدا عن احتياجات العصر ، القاهرة - حلب - بيروت : دار السلام للطباعة والنشر ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م ، ص ص ٤٩ - ٧٥ ، منير شفيق، الفكر الاسلامى المعاصر والتحديات .. ، الكويت : دار القلم ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ ، ص ص ٣٩ - ١٥٧، وله أيضا : الاسلام فى معركة الحضارة ، بيروت : دار الكلمة ، ط١، ١٩٨٢ ، مواضع متفرقة ، السيد يسن ، الوعى القومى المعاصر - أزمة الثقافة السياسة العربية ، القاهرة : مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالاهرام ، ١٩٩١ ، ص ص ٧ - ٨٧ ، ص ص ١٨١ - ٢٠٤ ، سيف الدين عبدالفتاح ، مرجع سابق ، مواضع متفرقة. وانظر أيضا : د. يوسف القرضاوى ، " الفقه الاسلامى بين الأصالة والتجديد " المسلم المعاصر، العدد الثالث، رجب ١٣٩٥ هـ - يوليو ١٩٧٥ ، ص ص ٣٩ - ٦٤ ، العدد الرابع ، شوال - ذو الحجة ١٣٩٥ هـ - اكتوبر -

وخامس المثالب مثلب التشرذم الفكرى ، والتعصب المذهبى ، فعجز الحركة عن ايجاد صيغة مناسبة تحكم منطقها بفعل الازدواج فى النظر الى ماضيها وحاضرها ، أو ان شئنا الدقة ، نتيجة

ديسمبر ١٩٧٥ م ، ص ص ٢٩ - ٥٩ ، د. مقداد يالجن، " منهج التجديد فى الفلسفة الاسلامية" ، المسلم المعاصر ، العدد السابع ، رجب - رمضان١٣٩٦ هـ - يوليو - سبتمبر ١٩٧٦ ، ص ص ١١- ٥٦ ، د. جمال عطية ، " ماذا نقبل وماذا نرفض من النظم الحديثة " ، المسلم المعاصر ، العدد الخامس والعشرون ، صفر ربيع الثانى ١٤٠١ هـ - يناير - مارس ١٩٨١ ، ص ص ٥ - ٨ ؛ د. حسين آتاى ، " الاسلام فى الزمان والمكان " ، العدد الثامن والعشرون ، ذو القعدة - المحرم ١٤٠١ هـ - اكتوبر - ديسمبر ١٩٨١ ، ص ٢٧ - ٥٠ ؛ محمد أحمد بدوى ، "انفتاح الاسلام على الثقافات الأخرى " ، المسلم المعاصر ، العدد الرابع والأربعون ، شوال - ذو الحجه ١٤٠٥ هـ ، ص ص ٤٧ - ٥٨ ، د. حسين آتاى ، "المنطلق فى التجديد "، المسلم المعاصر ، العدد السابع والثلاثون ، المحرم - ربيع الأول ١٤٠٤ هـ - نوفمبر - يناير ١٩٨٤ ، ص ص ٥ - ٢٣ ؛ د.اسماعيل الفاروقى ، "الاسلام فى القرن المقبل"، المسلم المعاصر، العدد الثامن والثلاثون ، ربيع الثانى - جمادى الآخرة ١٤٠٤هـ - فبراير - ابريل ١٩٨٤ ، ص ص ٥ - ٢٦ ؛ فالح عبدالجبار ، "الحداثة والتقليد - تعيين مفاهيم ، تحديد نقاط التماس" ؛ منبر الحوار ، السنة السابعة ، العددان الثالث والعشرون والرابع والعشرون ، شتاء وربيع ١٩٩٢ ، ص ص ٨٦ - ٩٩ ، السيد محمد حسن الأمين والشيخ حسين شحادة ، "القرآن الكريم وتحديات الحداثة " ، المعارج ، المجلد الأول ، العدد الثانى ، رجب ١٤١١ هـ - شباط ١٩٩١ ، ص ص ١٤ - ٢٣ ؛ صالح آل ابراهيم "الفكر الاسلامى واشكالية الاصالة والتحديث " ، البصائر ، العدد الثامن ، السنة الرابعة ، صيف ١٤١٣هـ - ١٩٩٢ م ، صص ٤١ - ٦٨ ، محمد قاسم ،"العالم الاسلامى والغرب من أجل نقد علمى لمفهوم الحداثة عند الغرب " ، نفس العدد السابق ، ص ص ٦٩ - ٨٨؛ الهانى ادريس ،"مشكلة الحداثة وبؤس الانتقاء . أزمة فى أزمة " ، البصائر ، العدد التاسع ، السنة الخامسة ، خريف ١٤١٣هـ - ١٩٩٢ م ، ص ص ٧٩ - ٩٧ ؛ وانظر أيضا :

-Mumtaz Ahmed,"Islamic Political Theory:Current Scholarship and Reform in Islamic History:Tajdid And Islah Future Prospects"in:Mumtaz Ahmed, op.cit,PP.1-24;John O.Voll,L.Esposito(eds),Voices of Resurgent Islam,New York,Oxford University Press,1983,PP.32-47.Gabriel Ben-Dor,State and Conflict in The Middle East,New York:Publishers,1983,PP.35-81;John L.Esposito,Islam and Polities, Massachusetts: Syracuse University Press, 1987,PP30-57,Frederick M. Denny,op.cit, PP.107-129. John O. Voll ,"Renewal and Reform in Ialamic History",in.John L. Esposito,Voices of Resurgent Islam,op.cit PP. 32-47

ومن الجدير بالذكر أن احدى الدراسات قد قامت بتحليل سبعة وأربعين عملا بحثيا تشمل دراسات منشورة فى عدد من الدوريات الأكاديمية الغربية ، وفصولا منشورة فى بعض الكتب الأجنبية عن ظاهرة الاحياء الاسلامى والصحوة الاسلامية ، وحركة التجديد الاسلامى المعاصرة ، بالاضافة لعدد من الكتب التى تندرج مباشرة فى الموضوع،وقدمت رؤية انتقادية من خلال تحليل هذه العينات انظر : د. حسنين توفيق وأمانى مسعود الحدينى ، ظاهرة الاحياء الاسلامى فى الدراسات الغربية " رؤية تحليلية نقدية ، منبر الحوار ، السنة السابعة، العدد الخامس والعشرون ، صيف ١٩٩٢ ، ص ص ٦ - ٤٤ .

سيادة لغة التصادم بين أصالتها ومعاصرتها ، قد يكشف عن نفسه في علة صور أبرزها الهوة بين أجيال الحركة، وتشبث كل فريق بما يراه الأصوب والأقوم لها ومحاولته جذب الأنصار لقناعاته وادعاءاته،وهكذا تجر الأمة بأسرها الى مستنقع التحزب والتشتت،وهو مستنقع آسن، ليس لأنه ينافي طبيعة أمة التوحيد ، والأمة الوسط٧، والأمة الواحدة فحسب، بل ولأنه قد يجرح جسدها بأدواء معتقدات ، أو آراء ، أو تصورات، أو أفكار ، قد تخرج بها عن نطاق التوحيد ، والوسطية والتوحد، أخص صفاتها، ومصدر تميزها عن غيرها من الأمم .

الفصل الثالث

تطور حركة الدولة الإسلامية في العلاقات الخارجية في الخبرة السياسية

الفصل الثالث

تطور حركة الدولة الاسلامية في العلاقات الخارجية في الخبرة السياسية

تمهيد :

الواقع ان خبرة عصرى النبوة والخلافة الراشدة تأتي لتؤكد أن المسلمين ابان هذين العصرين ما كانوا ليقبلوا ان تظل النظرة الأصولية لمفهوم الدولة الاسلامية وحركتها الخارجية مجرد مثال مبني علي مسلمات تجريدية يأباها طبعها ، كما تأباها حقيقتها الواقعية ، خاصة وقد بعث فيهم رسول من انفسهم علمهم أن الايمان والعمل قرينان ، وأن قدرة أي نموذج حضاري مبني علي الوحي قرآنا وسنة علي أن يجد لوعوده ومبشراته صدي ، انما تأتي من كفاءته في الاقتراب من واقع الذين يخاطبهم وينشد الاصلاح فيهم ، والاستجابة لما يلفظه هذا الواقع من تحديات وعلامات استفهام بحكم التجدد المستمر في احداثه ووقائعه، وأن القيم الايمانية أيا كانت واجهاتها ووجهاتها ومجالها لابد أن تتحول الي حياة يتفاعل الانسان بها وينفعل ، ويتشكل بها ويتأثر فاذا بها مستوعبة كل مناشطه ، ومساعيه ، واذا به يجد فيها ضالته في الاهتداء الي أقوم السبل ، وأحسنها في شأنه الخاص وعلاقاته بغيره .

من هنا كان التحام المسلمين في العصرين السالفين مع المباديء الأصولية في تنظيم الدولة وضبط حركتها داخليا وخارجيا ، فجاءت تجربة النبوة بمثابة اللبنة الأولي في تجسيد كيان الدولة ، وهو البناء الذي لم يأت هينا لينا ، وانما بذل في سبيله اجتهاد وجهاد ، بدأهما النبي صلي ا الله عليه وسلم في مكة حيث زلزلة الكيان الاجتماعي والسياسي والثقافي والعقيدي فيها ، وتحدي المباديء الفاسدة والآليات المعوجة التي سيرت من خلالها الحياة لاهلها ، واستكملها بعد الاذن بالهجرة ، حيث تأسيس أركان الدولة ، وبداية اظهار الوجه الحضاري لها ، قبل المجتمع الاسلامي من جهة والمجتمعات الاخري غير الاسلامية من جهة أخري ، بما استلزمه ذلك من تنظيمات وتراتيب ، وسياسات ، وقرارات وتعاهدات ، وصدامات دموية أحيانا.

ولما كان وقع تجربة النبوة علي الموروث القبلي شديدا فان القبائل العربية وجدتها فرصة ان تعلن عن نكوصها علي اعقابها ، وأن ترتد عن ايمانها بعد أن تطاير خبر وفاة النبي صلى ا الله عليه وسلم في الآفاق غير أنها لم تكد تهنأ بما انتهزته حتي وجدت الخليفة الأول لها بالمرصاد ، فاذا به يبدأ التطور الثاني في سلسلة تطورات الدولة الاسلامية بوأد الفتنة التي بدت نذرها مع ارتداد هذه القبائل ، بل لم يكفه ذلك فحرك في نفس الوقت قواته وقواده ايذانا باعادة الحركة الخارجية للدولة علي نفس الطريق الذي كان المسلمون قد بدأوا خطواته الأولي في عصر النبوة ، غير أن أبا بكر لم يمهله القدر ليثبت للقوي الفارسية والرومية مصداقيته في هذه الاعادة ، وقدرته علي تأكيد أن اللغة القوية الحاسمة التي حملتها رسائل الرسول صلي ا الله عليه وسلم ورسله الي قادتها وقوادها

وقادة من ناوأها ستستحيل الي واقع ينفذ ما انذروا به وهددوا إن هم أبوا إلا الاستكبار والفساد في الأرض والصد عن دعوة التوحيد .

وكأن ابا بكر قد القي بمهمة خطيرة علي عاتق الخليفة من بعده ليحقق ما كان يبغيه، وما كان ينتظره المسلمون منه منذ عصر النبوة ، ويأبي ا لله إلا ان يتمخض التطور الثالث مع عمر بن الخطاب محققا لطموحات ابي بكر وطموحات المسلمين ، فاذا بالدولة مترامية الاطراف ، واذا بالقوي التي تحكمت برقاب العباد ظلما واستبدادا وجبروتا في فارس والروم ومن حالفهما أوهي من بيت العنكبوت ، واذا بعلاقات المسلمين مع غيرهم علي درجة من التعدد والتنوع والشمول لم يعهدها المسلمون من قبل ، فلما استعلت الدولة والدعوة مع الخليفة الثاني ، واستوعبت تحديات الاستعلاء والشموخ وبدا أن آفاقا جديدة ممتدة قد فتحت كي تتعانق كلتاهما بفاعلية ونهوض ، اذا بالمجتمع الاسلامي يضرب في قيادته ، لكنها لم تكن الضربة الأولي ، ذلك ان ثمة نذرا كانت تلوح بمقدم انتكاسة للدعوة وللدولة بعد عمر بن الخطاب وما هي إلا سنوات قليلة حتي تداعت الضربات مع مجيء التطور الرابع مابين داخلية واخري خارجية ، واذا بفترة غير قصيرة من خلافة عثمان بن عفان، وفترة ثانية هي عمر خلافة علي بن ابي طالب تتعاقبان في تجسيد هذه الضربات، لتطمع قوي داخلية ، واخري خارجية في الدولة وخلافتها ولتحاول الهدم في جدارهما ، ورغم النجاح النسبي للتصدي للتحديات الخارجية بأشكالها المتعددة ، إلا أن محاولات مداواة الجراح والفتن الداخلية لم تؤت أكلها في اعادة الترميم الأمر الذي قاد في النهاية الي اسقاط الخلافة الراشدة بالتعدي الدموي علي قياداتها منذ عمر بن الخطاب وحتي الخليفة الرابع واصابة حركة الدولة بالعطالة. لتبدأ سلسلة أخري من التطورات السياسية ما بين صعود وهبوط مع عصر الملك بتجاربه الاموية والعباسية وما تلاهما .

اذن فقد اينعت خبرة عصري النبوة والخلافة الراشدة أول نموذج عملي لبناء الدولة في التطور السياسي الاسلامي ، وان كان اختلاف ادوار المؤسسين في كلا العصرين ، ومن ثم اختلاف طبيعة الدولة ، من دولة نبوة يقودها الرسول صلي ا لله عليه ويلم مؤيدا بالوحي قرآنا وسنة الي دولة خلافة يقودها خلفاء راشدون تحروا الاقتداء بهذا الوحي وبمآليات دولة النبوة ، قد القيا بظلالهما في تطور دلالات مفهوم الدولة وحركتها رغم وحدة مركزها وثبات عاصمتها في يثرب. وتكشف متابعتنا لتطور هذه الدلالات أنها مرتبطة ارتباطا وثيقا بتطورات أربعة شهدتها عملية بناء الدولة في حركتها الداخلية والخارجية علي النحو التالي .

المبحث الأول : التطور الأول : تأسيس بناء الدولة ومقدمات الحركة الخارجية :

وهذا التطور هو نتاج طبيعي لجهاد الجماعة المؤمنة بقيادة النبي صلي ا لله عليه وسلم ومعاونة صحابته رضوان ا لله عليهم ، منذ ان تلقي الوحي من السماء ليكون للعالمين كافة بشيرا ونذيرا ، وحتي انتقاله الي جوار ربه ، وهو من جهة اخري حصيلة اجتهاد الرسول صلي ا لله عليه وسلم وصحابته في نقل تعاليم الوحي الالهي بأوامره ونواهيه الي واقع معاش ، وقد اصطدم بمجتمع –

في مكة – أبي إلا أن يعيش حياة الجاهلية بكل ما فيها من فساد الفكر والخلق والمعتقد ، إلا ما ندر ، ورفض أن ينتظم أمره علي نهج يعيد اليه كيانه ، علي هدي من ا لله وبصيرة . في نفس الوقت الذي تعانق فيه مجتمع آخر – في المدينة – مع الوحي ، وأبي إلا ان يكون تربة صالحة تبشر بميلاد أمة فيه قادرة علي ان تكون طليعة الايمان والمؤمنين لها هويتها وتميزها الحضاريين وسط مجتمع رفع راية الشرك والوثنية في شبه الجزيرة العربية وعلى مقربة من دول – في فارس والروم – كانت أكثر سطوة ، وأكبر نفوذا ، وأعلي هيمنة علي البلاد والعباد ، وان تساوت مع ذلك المجتمع في جاهلية البعد عن منهج التوحيد .وتبدو أهم ملامح هذا التطور فيما يلي :

المطلب الأول : التدرج بالدعوة لتأسيس نواة قاعدة الدولة :

وقاعدة الدولة هنا انما تعني الجماعة المؤمنة ، وماكان وجودها ليتجسد وشملها ليتوحد ، لولا توافر مادة الوجود والتآلف التي تلقاها الرسول صلي ا لله عليه وسلم وحيا منزلا منذ صدر اليه التكليف الالهي ﴿يا أيها المدثر قم فأنذر﴾ (١) ، وكان طبيعيا ان يكون اتساع الانضواء الي قاعدة الايمان مرتبطا باضطراد الجد والاجتهاد في كيفية تبليغ أساسها ، وتحمل المشاق في سبيلها ، لذلك كان للأمر الالهي ﴿ولربك فاصبر﴾ (٢) مغزاه حين نبه الرسول صلي ا لله عليه وسلم الي عظم المسؤولية ، وعظم تضحياتها ، وليس من وراء ذلك إلا الصبر والجلد ، حتي يظهر ا لله دينه ، وهكذا كان التكليف بالتدرج في الدعوة من الاسرار الي الاجهار له ما يبرره (٣) ذلك ان توقع

---

(١) سورة المدثر / الآيتان رقم ١ ، ٢ .

(٢) سورة المدثر / الآية رقم ٧ .

(٣) يروي ابن هشام في سيرته عن ابن اسحاق قوله "وكان بين ما اخفي رسول ا لله صلي ا لله عليه وسلم امره ، واستتر به الي ان امره ا لله تعالي باظهار دينه ثلاث سنين ثم قال تعالي ﴿فاصدع بما تؤمر واعرض عن المشركين" وقال تعالي "وانذر عشيرتك الاقربين واخفض جناحك لمن تبعك من المؤمنين وقل اني انا النذير المبين ...﴾ .

انظر سيرة ابن هشام ، مرجع سابق ، ج١ ، ص ص ٢٦٤ – ٢٦٥ .

وانظر ايضا في هذه المرحلة السرية من الدعوة : الطبري , تاريخ الأمم والملوك ، بيروت ، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات ، د.ت ، ج٢ ، ص ٦١ .

محمد بن عبد الكريم المعروف بن الأثير تحقيق ابي الفداء عبد ا لله القاضي ، بيروت : دار الكتب العلمية ، الطبعة الأولي ١٤٠٧–١٩٨٧، ج١ ، ص٥٨٤ .

وانظر فقه هذه المرحلة وحكمتها في : د. محمد سعيد رمضان البوطي : فقه السيرة ، مرجع سابق، ص ص ٧٦ – ٧٧ .

وانظر أيضا :

- Hugh Kennedy , The Prophet and the Age of the Caliphatets , London and New York : Longman , 1980 , pp 29-33 ; Ali Dashti , Twenty three Years:A study of the Prophetic Carrer of Muhammad, London : George Allen & Unwin , 1984 , pp 74-85.

اتساع قاعدة التسليم لها ، والاذعان لمنطقها ، والدخول في رحابها لم يكن أمرامسلما بـه ، في مجتمع استمرأ حياة الجاهلية ، بكل تناقضاتها الاقتصادية والثقافية والاجتماعية والسياسية والعقيدية، بل العكس هو الصحيح . اذ كيف يتوقع من مجتمع هذه هيئته منذ قرون طويلة في مناحي الحياة كافة ان ينقلب علي عقبيه بين عشية وضحاها ، ليحطم أسسه بيديه ، ويقيم أسسا أخري مختلفة في الهوية والانتماء والسيرة ؟ . وكيف يتوقع من قياداته التي استمرأت فساد المنهج ، ظلما بالباطل وكبرا وعتوا وسطوة ونفوذا ،ان تتزلزل مكانتها ، وتتصدع ، بعد ان اعتادت ان تدين لها القبائل والمجتمعات المجاورة بما هي عليه ؟ لذلك لم يكد رسول الله عليه وسلم يجهر بدعوته حتي كان وقعها علي المجتمع المكي عظيما ، وكان منطق إبائه واعراضه عنها اقوي من منطق القبول والدخول فيها [(١)] ، وسرعان ما تحول منطق الرفض الي طور آخر حين مارست قريش من اشكال العنت كافة ضد الجماعة المؤمنة ، مما لم يكن ثمة سبيل لدفعه إلا بمزيد من بذل النفس والمال والمتاع ، ولذلك كان حظها - أي الجماعة المؤمنة - من الاهانة والتخويف والتجويع والتضييق في المعايش والارزاق عظيما [(٢)] ، وان كانت سنة الله في حماية الدعوة وحماية هذه الجماعة اقتضت ان يكون قائدها أكثر منعة وحفظا بكفالة ابي طالب عم النبي صلي الله عليه وسلم له ، يقول الطبري "ثم ان قريشا تذمروا علي من في القبائل منهم من اصحاب رسول الله صلي الله عليه وسلم والذين معه فوثبت كل قبيلة علي من فيها من المسلمين ، يعذبونهم ، ويفتنونهم علي دينهم ، ومنع الله رسوله منهم بعمه ابي طالب ، وقد قام أبو طالب حين رأي قريشا تصنع ما صنع في بني هاشم وبني المطلب ، فدعاهم الي ما هو عليه من منع رسول الله صلي الله عليه وسلم ، والقيام دونه ، فاجتمعوا اليه ، وقاموا معه، واجابوا الي ما دعاهم اليه من الدفع عن رسول الله صلي الله عليه وسلم، إلا ما كان من أبي لهب " [(٣)] .

علي أن ما مضي لا يعني ان رسول الله صلي الله عليه وسلم قد سلم تماما مما تعرض له اصحابه ، بل ناله جانب كبير منه اذ اشتدت عليه قريش "فأغروا به سفهاءهم فكذبوه ، وآذوه ، ورموه بالشعر والسحر والكهانة والجنون ، ورسول الله صلي الله عليه وسلم مظهر لأمر الله

---

(١) يقول ابن اسحاق "فلما بادي رسول الله صلي الله عليه وسلم قومه بالاسلام وصدع به كما أمره الله ، لم يبعد منه قومه ، و لم يردوا عليه -فيما بلغني- حتي ذكر آلهتهم وعابها ، فلما فعل ذلك اعظموه وناكروه ، واجمعوا خلافه وعداوته إلا من عصم الله تعالي منهم بالاسلام ، وهم قليلون مستخفون ..) . انظر : سيرة ابن هشام ، مرجع سابق ، ج١، ص٢٦٦.

(٢) انظر صورا من هذا العنت والاضطهاد في : المرجع السابق ، ج١، ص٢٨٩، ص٣١٥ ؛ الطبري، تاريخ الامم والملوك، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ص ٦٤-٧٠ ؛ ابن الأثير ، الكامل ، مرجع سابق ، ج١ ، ص ص ٥٨٤ - ٥٩٦ ؛ ابن كثير، البداية والنهاية في التاريخ ، القاهرة : دار الفكر العربي ، الطبعة الأولي ١٩٣٢م - ١٣٥١هـ ، ج٣ ، ص ص ٤٠ -٦٠ ؛ د. البوطي ، فقه السيرة ، مرجع سابق ، ص ص ٨٤-٨٧ ؛ د. عماد الدين خليل ، دراسة في السيرة ، المنصورة : دار الوفاء ، د.ت ، ص ٦٥-٧٧ ؛ صفي الرحمن المباركفوري ، مرجع سابق ، ص ص ٩٧ - ١٠٧.

(٣) انظر : الطبري ، تاريخ الأمم والملوك ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص٦٨ ابن هشام ، مرجع سابق، ج١ ، ص٢٧٠.

لايستخفي به . مبادئهم بما يكرهون ، من عيب دينهم واعتزال أوثانهم ، وفراقه اياهم علي كفرهم [1] إلا أن منعة الرسول صلي الله عليه وسلم ، وما كان فيها من حصانة ، لمكانته من الله تعالي ، ثم من عمه أبي طالب لم تمتد لتمنع الاذي عن الصحبة المؤمنة ، لذلك كان قراره أن يخرجوا الي أرض الحبشة، لأن بها كما أخبرهم "ملكا لايبتغي الظلم لأحد ، كما أن أرضها أرض صدق [2] وان كان بعض المحدثين من المهتمين بدراسة التاريخ الاسلامي يرون ان وراء اختيار الحبشة - فضلا علي ما سبق ، من عدل السيرة ، وصدق الارض - أسبابا أخري منها تيسر السفر اليها بحرا بالسفن ، ومساعدة الرياح الموسمية لهذا السفر البحري في ظروفه، والعلاقات المذهبية الطيبة بين الاسلام الذي كان يدين به الذين قصدوا الهجرة الي الحبشة والنصرانية التي كانت عليها الحبشة ، والامل في ان يدخل اهلها في الاسلام واجابة دعوته ، واكتساب حليف قوي تجمعه والمؤمنين رابطة دينية - وان اختلفت الديانة - ضد المشركين وعبدة الاوثان ، فضلا علي أن الانتقال الي أي مكان آخر لم يكن مأمون العواقب للخروج إليه [3] .

المطلب الثاني : الصدود المكي وصعوبة اختيار موقع بناء الدولة في مكة :

لو أن الأمر في دعوة الاسلام أن تكون توجيها اخلاقيا لاكتفي الرسول صلي الله عليه وسلم بمن دعاهم ، وما عليه ثمة حرج ان لم يدخل فيها آخرون ، وماذا كان يضيره إن اعرض عنه معرض أو استجاب له مستجيب ، بعد ان أقام الحجة علي من دعاهم وأعيته السبل في جمعهم علي كلمة التوحيد ، بل ما كان أهون الأمر عليه ان يخرج مع اصحابه الي الحبشة حين أمرهم بالقصد اليها ، بيد أن الأمر في هذه الدعوة كان يحمل وجها آخر غير الوجه الاخلاقي وهو وجه التمكين لها في الارض - استخلافا واعمارا - في كيان حضاري، قادر علي تعبيد الناس لربهم ، لينهض به اولئك الذين ارتضوها منهج حياة ايماني فاستحقوا وعد الله تعالي لهم ان يكونوا الاجدر بوراثة الارض والخلافة الصالحة عليها ﴿وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم . وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضي لهم . وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا . يعبدونني لايشركون بي شيئا﴾ [4] ، وازالة ما يعوق سيرهم كله في هذا الطريق من أفراد وجماعات ودول ، ومن أفكار وثقافات ومناهج وعقائد ليست من الله

---

(١) انظر ابن هشام ، مرجع سابق ، ج١ ، ص٨٩.

(٢) انظر في هذا القول : المرجع السابق ، ج١ ، ص٣١٣ ؛ الطبري ، تاريخ الأمم ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص٦٨ ؛ ابن الأثير ، الكامل ، مرجع سابق ، ج١، ص٥٩٦ ؛ ابن كثير ، البداية والنهاية ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص٦٦ ؛ابن قيم الجوزية ، زاد المعاد في هدي خير العباد ، القاهرة : مكتبة الحلبي ، ١٣٩٠ - ١٩٧٠ ، ج١ ، ص٣٨ ؛ د . عماد الدين خليل ، مرجع سابق ، ص٧٧ ؛ د. البوطي ، فقه السيرة ، مرجع سابق ، ص ص ٨٩ - ٩٩ ؛ صفي الرحمن المباركفوري ، مرجع سابق ، ص ص١٠٨-١٠٩.

(٣) انظر : د. عماد الدين خليل ، مرجع سابق ، ص ص ٧٧-٧٩ .

(٤) سورة النور /الآية رقم ٥٥ .

في شيء ، وهكذا كان فهم النبي صلي ا لله عليه وسلم حين أراده نفر من قومه من قريش ان يعدل عن دعوته ، اذ بين لهم مقصود الدعوة في ان تستعلي راية التوحيد ، وأن يدين الناس لها ، فتدين لهم الدنيا ولذلك كان رده علي وساطة عمه ابي طالب بينه وبينهم "ادعوهم الي ان يتكلموا بكلمة - أي كلمة التوحيد - تدين لهم بها العرب ويملكون بها العجم "وفي رواية اخري "وتؤدي لهم بها العجم الجزية " [1] بيد ان واقع الحال في مكة لم يكن ليبشر بأن تكون هي مهد هذا الكيان الحضاري اذا ما تذكرنا أربع وقائع .

أولاها : فتنة الذين هاجروا الي الحبشة مرتان ، لما تبعتهم قريش الي حيث هاجروا ، بقصد ردهم وايذائهم ، ولولا ان صدق ظن النبي صلي ا لله عليه وسلم في ملك الحبشة، فمنعهم منهم ، وردهم علي اعقابهم لنالوا منهم نيلا عظيما ، وعندما قفل بعض من هاجر الي الحبشة عائدا الي مكة ، حين شاع خبر اسلام اهلها ، فلما تبين كذب ذلك ما دخلوها إلا بجوار واستخفاء ، كي يأمنوا بطش قريش ومن ناوأها [2] .

والثانية : ممارسة قريش مزيد من الضغوط والتهديدات قبل ابي طالب ، لأجل أن يصرفوه عن ايواء النبي صلي ا لله عليه وسلم ونصرته ، واتبعوا لذلك حيلا كثيرة ، اباها جميعا ، بعد أن أظهر له الرسول صلي ا لله عليه وسلم الاصرار علي المضي في تبليغ رسالة ربه حتي يظهرها ا لله أو يهلك دونها .

والثالثة : تعرض الذين لم يهاجروا الي الحبشة من المسلمين للمحن الشديدة ، خاصة بعد أن فرضت عليهم قريش الحصار الاقتصادي [3] في الوقت الذي كانت تتفنن في اذاقتهم لباس الجوع والخوف والتعذيب ، فرادي وجماعات .

---

(١) والكلمة هي قول " لاله إلا ا لله" فلم يقبلوها وفي رواية ابن هشام ان ابا طالب ارسل الي النبي صلي ا لله عليه وسلم فلما جاءه اخبره ان "هؤلاء اشراف قومك قد اجتمعوا لك ليعطوك ، وليأخذوا منك ، قال : فقال رسول ا لله صلي ا لله عليه وسلم : نعم . كلمة واحدة تعطونيها تملكون بها العرب ، وتدين لكم بها العجم ، قال : فقال أبو جهل : نعم وابيك، وعشر كلمات. قال تقولون لااله إلا ا لله ، وتخلعون ما تعبدون من دونه قال : فصفقوا بأيديهم ، ثم قالوا : اتريد يا محمد ان تجعل الالهة الها واحدا، ان أمرك لعجب قال بعضهم لبعض : انه وا لله ما هذا الرجل .بمعطيكم شيئا مما تريدون ، فانطلقوا وامضوا علي دين آبائكم ، حتي يحكم ا لله بينكم وبينه، قال .ثم تفرقوا" .

انظر : ابن هشام ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص٢٠ ؛ الطبري ، تاريخ الأمم ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ص ٦٦-٦٧ .

(٢) انظر : ابن هشام ، مرجع سابق ، ج١ ،ص٣٥٠ ؛ ابن سعد ، مرجع سابق ،ج١ ، ص ص ١٦٠-١٦١ .

(٣) وذلك كرد فعل للنصر الذي حققه المسلمون بالهجرة , فكتبوا امضاء لهذا الحصار صحيفة للمقاطعة وعلقوها علي جدار الكعبة انظر ملابسات هذه الصحيفة في :المرجع السابق ، ج١، ص٣٣٩ ؛ ابن كثير ، البداية والنهاية، مرجع سابق ، ج٣ ، ص ص ٩٥-٩٨ ؛ ابن سعد ، مرجع سابق ، ج١ ، ص ص ١٦٢-١٦٤ .

والرابعة : تداعي الخطوب علي النبي صلي الله عليه وسلم عام الحزن بعد ان فقد نصيريه في العام العاشر من الهجرة حيث توفي عمه أبو طالب الذي كان له عضدا وحرزا في أمره ومنعة وناصرا علي قومه ، ثم تبعته زوجته خديجة رضي الله عنها ، التي كانت له وزير صدق علي الاسلام، وعندها وجدت قريش نفسها في سعة من أمرها كي تنال منه بالأذي ما لم تكن تطمح فيه في حياة أبي طالب [1] .

وإزاء هذا العنت المكي مد الرسول صلي الله عليه وسلم طرفه صوب نواح أخري ، علها تكون انطلاقة بديلة للدعوة والدولة ، فكانت وجهته الأولي نحو قبيلة ثقيف بالطائف يلتمس من أهلها النصرة علي قومه ، ورجاء ان يقبلوا منه ما جاءهم به من الله عز وجل ، فلما انتهي الي رؤسائهم ما وجد منهم إلا صدودا وانكارا ، كأهل مكة ، بل عصوا ما دعاهم اليه ، واغروا به سفهاءهم وعبيدهم يسبونه ، ويؤذونه حتي ألجأوه الي بعض نواحيهم ، يلتمس أمنا وحماية وهو يستمطر رحمات السماء أن لايكون ما أصابه من قبيل الغضب الالهي ، وعسى أن يتنزل النصر والتثبيت للدعوة وله ولأصحابه المؤمنين [2] .

أما وجهته الثانية فكانت قبائل العرب التي كان يعرض عليها الدعوة كلما اجتمع له منهم بالمواسم ، وهو لايسمع بقادم يقدم مكة من العرب له اسم وشرف إلا تصدي له، فدعاه الي الله وعرض عليه ما عنده [3] بيد أن حال هذه القبائل ما كان أصلح مما دأبت عليه قريش في مكة ، وثقيف في الطائف ، بل "كان كلما أتي قبيلة يدعوهم الي الاسلام تبعه عمه أبو لهب ، فاذا فرغ رسول الله صلي الله عليه وسلم من كلامه يقول لهم أبو لهب : يابني فلان انما يدعوكم هذا الي ان تسلخوا اللات والعزي من أعناقكم ، وحلفاءكم من الجن الي ما جاء به من الضلالة والبدعة، فلا تطيعوه ولاتسمعوا له " [4] ويبدو أن ارادة الله في اظهار دينه وانجاز وعده كانت أمضي من دأب هذه القبائل ومكرها ، وأبقي من محاولات أبي لهب ، اذ وجد النبي صلي الله عليه وسلم في الانصار ما كان يصبوا اليه علي نحو ما سنري.

---

(١) انظر : ابن هشام ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص١٩ ؛ الطبري ،تاريخ الأمم ، مرجع سابق ، ج٢، ص٨٠ ؛ وابن الأثير ، الكامل ، مرجع سابق ، ج١ ، ص ص ٦٠٦-٦٠٧ ؛ ابن سعد ، مرجع سابق ، ج١ ، ص ص ١٦٤-١٦٥ ؛ ابن كثير، البداية ، مرجع سابق ، ج٣ ، ص ص ١٢٢-١٢٦.

(٢) وذلك بالدعاء المشهور الذي جاء فيه " اللهم اليك اشكو ضعف قوتي ، وقلة حيلتي ، وهواني علي الناس ، يا أرحم الراحمين انت رب المستضعفين وانت ربي الي من تكلني الي بعيد يتجهمني ام الي عدو ملكته امري ان لم يكن بك غضب على فلا ابالي" ، انظر : ابن هشام ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص٢٢ ؛ الطبري ، تاريخ الامم ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص٨١ ؛ ابن سعد ، مرجع سابق ، ج١ ، ص ص ١٦٤-١٦٥ ؛ ابن كثير ، البداية ، مرجع سابق ، ج٣ ،ص١٣٦ .

(٣) انظر : ابن هشام ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص٢٦ .

(٤) انظر : ابن الاثير ، الكامل ، مرجع سابق ، ج١ ، ص٦٠٩ .

المطلب الثالث : بيعتا العقبة وتأسيس الدولة علي العقد :

فما كانت انتكاسات الدعوة - السابق الاشارة اليها - لتثني الرسول صلي ا لله عليه وسلم عن المضي في بناء الكيان الحضاري ، بعد بناء الجماعة المؤمنة ، بل زادته اصرارا وعزيمة علي انجاز وعد ا لله له بالتمكين في الارض واظهار دعوته علي الدين كله ، ولو كره المشركون ، فمضي يدعو القبائل من جديد ، حتي كان لقاؤه بالانصار ايذانا بتأسيس الدولة تأسيسا تعاقديا قائما علي المبايعة بينه وبين ممثليهم عبر خطوات ثلاث متلاحقة :

الأولي اتخذ العقد فيها شكل الاتفاق علي نقل الدعوة الي المدينة - حيث مقر الانصار - ونشرها بين اهلها ، لما التقي الرسول صلي ا لله عليه وسلم - في السنة الحادية عشرة من مبعثه - مع رهط من الخزرج ، فدعاهم الى الاسلام فأجابوه وانصرفوا الي قومهم ، بعد ان وعدوه القدوم عليهم ودعوتهم الي ما دعاهم اليه ، وعرضهم ما أجابوا من الدين عليهم ، واتفقوا معه علي المقابلة في العام التالي ، وكأن الرسول صلي ا لله عليه وسلم من خلال هذا الرهط أراد أن يترك لأهل المدينة سعة الاقتناع بالدعوة ، والتعرف علي رسالتها ، ليكون غرس الدولة فيها قائما علي الطواعية والقبول والتسليم بارادة واختيار ، لا اكراه فيه ولا إجبار.

والخطوة الثانية : اتخذ العقد فيها شكل بيعة النساء [1] ، لما صدق الانصار في وعدهم، فقدم منهم اثنا عشر رجلا في العام التالي ، والتقوا بالنبي صلي ا لله عليه وسلم عند العقبة فبايعوه - دون الحرب والقتال - علي أساس ماروي عن عبادة بن الصامت "بايعنا رسول ا لله صلي ا لله عليه وسلم ليلة العقبة الأولي علي إلا نشرك با لله شيئا ، ولا نسرق ولا نزني ، ولا نقتل اولادنا ، ولا نأتي ببهتان نفتري به من بين ايدينا وارجلنا ، ولا نعصيه في معروف، فان وفيتم فلكم الجنة ، وان غشيتم من ذلك فأخذتم بحده الدنيا فهو كفارة له ، وان سترتم عليه الي يوم القيامة فأمركم الي ا لله عز وجل، إن شاء عذب وإن شاء غفر " [2] .

وكأن الرسول صلى ا لله عليه وسلم أراد أن يحمل أهل المدينة - وقد قبلوا طائعين دعوة الاسلام - تكاليف ما قبلوا وتبعاته ، وان ظلت في مجملها تبعات الوظيفة السلمية، انطلاقا من مبدأ التدرج في الاعلام بالدعوة ، خاصة وأن الأمر بالجهاد لم يكن قد نزل علي رسول ا لله صلي

---

(١) الوارد ذكرها في سورة الممتحنة / الآية رقم ١٢ .

(٢) انظر : ابن هشام ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ص ٣٣-٣٤ .وفي رواية البخاري عن ابن شهاب اخبرني أبو ادريس الخولاني انه "سمع عبادة بن الصامت يقول : قال لنا رسول ا لله صلى ا لله عليه وسلم ونحن في مجلس: تبايعوني علي ان لاتشركوا با لله شيئا ولاتسرقوا ولاتزنوا ولاتقتلوا أولادكم ولاتأتوا ببهتان تفترونه بين أيديكم وأرجلكم ، ولاتعصوا في معروف فمن وفي منكم فاجره علي ا لله ومن اصاب من ذلك شيئ فعد ... في الدنيا فهو كفارة له ومن اصاب من ذلك شيئا فستره ا لله فأمره الي ا لله ان شاء عاقبه وان شاء عفا عنه ، فبايعناه علي ذلك" . نظر : ابن حجر ، مرجع سابق ، طبعة الريان، مرجع سابق ، ج١٣ ، ص٢١٦ .

ا الله عليه وسلم بعد ولذلك أرسل معهم من يبصرهم بكيفية أداء تكاليف الدعوة ، وكان رسوله في ذلك مصعب بن عمير رضي ا الله عنه .

أما الخطوة الثالثة فقد اتخذ العقد فيها شكل البيعة علي الحرب والقتال ضد كل من ناوأ الدعوة، وذلك لما قدم في العام الثاني لبيعة العقبة الأولي سبعون رجلا وامرأتان من الانصار العقبة، وعاهدوا النبي صلي ا الله عليه وسلم أن يمنعوه مما يمنعون منه نساءهم وأبناءهم،ويكونون سلما لمن سالم، وحربا لمن حارب، فاختار منهم اثني عشرنقيبا ليكونوا قادة الدعوة في المدينة والقائمين علي تثبيت أركانها فيها، وهنا يجب ملاحظة الأتي:

١ - أن الرسول صلى ا الله عليه وسلم وقد وكل الي النقباء تلك المسئولية و لم يسندها الي غيرهم من المهاجرين كشأن الحال في بيعة العقبة الأولي أراد ان يشعر الأنصار أنهم أضحوا أهل الاسلام وحماته وناصريه ، وليسوا غرباء عنه حتي يبعث معهم أحداً من غيرهم [١] تأكيدا لثقة الرسول فيهم من جهة ،وتطييبا لأنفسهم واشعارا لهم بأنهم قد صاروا أهلا لأن يعول عليهم ، ويؤمن جانبهم في حفظ الدين من جهة أخري.

٢ - أن الرسول بهذه البيعة الأخيرة أكمل للأنصار أسس الالتزام المتبادل في السلم والحرب بينه وبينهم ذلك أن البيعة الأولي - وتستقي أسسها من بيعة النساء كما سبق - ما كانت لتشبع حاجة المسلمين الي معرفة الموقف فيما لو اضطرتهم ظروف الدعوة الي الدخول في علاقات غير سلمية ، فجاءت البيعة الثانية لتخبرهم أن المسلم يجب أن يكون مسلما لمن سالم وحربا لمن حارب ، ليكون في سعة من أمره ، وعلي بينة مما قد يتعرض له، من صدود وصرف عن دعوته ، وعلي بينة من كيفية التعامل مع مثل هذه المواقف بالحسني والعدل سلما أو قتالا دون ظلم أو عدوان .

٣ - كذلك فان هذه النقلة العقيدية للدعوة من مكة الي المدينة - ولو مؤقتا حيث جاء نصر ا الله والفتح بعد ذلك ليدخل الناس في دين ا الله أفواجا ، وتتحطم قاعدة الوثنية في مكة - مهدت لنقلة أخري زمانية ومكانية ، كانت ضرورة حضارية كي يكتمل واجب الجماعة المؤمنة في اقامة الدعوة واقامة الدولة ، ومن ثم كي يصدق عليها وصف جماعة الدعوة والدولة [٢] .

---

(١) انظر : د. عماد الدين خليل ، مرجع سابق ، ص١٣٢.

(٢) انظر : مزيدا من التفاصيل عن بدء قبول الأنصار للدعوة ، وبيعتي العقبة في : ابن هشام ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ص ٢٩-٥٧ ؛ الطبري ، تاريخ الأمم ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ص ٨٦-٩٦؛ ابن الاثير ، الكامل ، مرجع سابق ، ج١ ، ص ٦٠٩-٦١٦ ؛ ابن الكثير ، البداية ، مرجع سابق، ج٣ ، ص ص ١٤٧-١٦٨ ؛ ابن سعد ، مرجع سابق ، ج١ ، ص ص ١٧٠-١٧١ ؛ د. البوطي ، فقه السيرة ، مرجع سابق ، ص ص ١٢٢-١٣٣ ؛ صفي الرحمن المباركفوري ، مرجع سابق ، ص ص ١٥٩-١٨٣

المطلب الرابع : الهجرة النبوية والانتقال الي مركز الدولة :

فما أن مهدت قاعدة الدولة علي أسس من الالتزام الديني العقدي ، حتي شرع الرسول صلي الله عليه وسلم ينطلق منها لنقلة حضارية ، كانت بمثابة اختبار حقيقي لصدق أهل يثرب وثباتهم علي ما عاهدوا الله ورسوله عليه . فاذا به - وقد أمهم أن يكونوا للدعوة ركيزة وللدولة أساسا - يأمر أصحابه بالهجرة اليها ، ليلحقوا باخوانهم من الأنصار ، وكان أمره القاطع في ذلك" ان الله عز وجل قد جعل لكم اخوانا ، ودارا تأمنون بها" فخرجوا إرسالا [١] .

والأمر الذي لاجدال فيه أن خروج كثير من المهاجرين من مكة لم يكن سهل المنال، يسير الارتياد . ذلك أن قادة قريش ومشركيها عز عليهم أن يخرجوا آمنين في أنفسهم وأموالهم وأولادهم وأمتعتهم ، فساموا من استطاعوا النيل منهم سوء العذاب والتفرقة بينهم وبين عشيرتهم وأهلهم ، أو المنع من اصطحاب المال والمتاع ، ناهيك عن التضييق والمطاردة وغير ذلك من أصناف البلاء والفتن ، وما أمر ابي سلمة وزوجته وابنه ، وصهيب الرومي ، وعياش بن ابي ربيعة، إلا بعض نماذج للصبر علي البلاء قبل أن يهيىء الله لهم من أمرهم يسرا ومخرجا الي المدينة[٢] .

وقد أقام لرسول بمكة ينتظر أن يأذن له ربه في الخروج من مكة والهجرة مثل اصحابه الي المدينة ، وقد أقام معه من حبس وفتن ، إلا علي بن ابي طالب ، وأبو بكر الصديق الذي كان يستأذن رسول الله صلي الله عليه وسلم في الهجرة فيقول "لاتعجل لعل الله يجعل لك صاحبا فيطمع أبو بكر أن يكونه" [٣] ، ولكن قريشا لم تطق ما كان ينتظره الرسول من الهجرة وكان اشتغالها بالتضييق علي هذا الخروج ، واستعجالها بتدبير وسائل صده عنه، ومنعه منه ، أكثر ما أهمها من أمر النبي صلى الله عليه وسلم، فاذا بها تعقد ما يشبه المؤتمر العاجل في دار الندوة ، لتنتهي منه بعد أخذ ورد وتبادل لوجهات النظر والمكائد بقرار تصفيته جسديا بمشاركة القبائل جميعا ولقد بالغت قريش في هذا الشطط وأوغلت فيه لما كانت تعلمه من حقائق صاحبت الاذن بالهجرة الي المدينة . وأولي هذه الحقائق علمها أن خروج المهاجرين بأمر الرسول صلي الله عليه وسلم ، وتضحياتهم العظيمة دليل صدق علي استعدادهم للفداء والشهادة ، أما وقد أذن الله لرسوله بالقتال فيما بعد فقد كانت قريش تتوقع منهم بأسا شديدا عند النزال معهم ، وثانية الحقائق عندها أن الانصار من الأوس والخزرج كانوا في حاجة ملحة الي حكمة الدعوة ،

---

١) نظر : ابن هشام ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص٥٨ ؛ ابن كثير . البداية ، مرجع سابق ، ج٣ ، ص١٦٩ ؛ ابن سعد ، مرجع سابق ، ج١ ، ص ص ١٧٤-١٧٥.

٢) انظر مواقفهم الايمانية في : ابن هشام ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ص ٥٩-٦٦ ؛ صفي الرحمن المباركفوري ، مرجع سابق ، ص ص ١٨٤-١٨٥ .

٣) انظر : ابن هشام ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ص ٦٨-٦٩.

وحكمة قائدها لرأب ماتصدع بينهم ، ونبذ العداوات والاحقاد التي كانوا عليها قبل الاسلام ، وأثمرت جولات متعددة من الحروب ، والقتال المتبادل ، فاذا ما تم ذلك - وقد توقعته قريش لما بدت تباشيره تلوح بعد بيعتي العقبة -كانت القوة للرسول صلي ا لله عليه وسلم وصحبه والمنعة أكبر علي قريش وعلي قادتها ومن تحالف معهم ، وثالثة الحقائق علمها كذلك ما للمدينة من أهمية الموقع وحسن المنزل بالنسبة لمقام رسول ا لله صلي ا لله عليه وسلم ، ثم للتجارة التي تمر بساحل البحر الأحمر من اليمن الي الشام ، وقد كان لأهل مكة نصيب وافر من هذه التجارة ، ومن ثم كانت خشيتهم أن يتعرض أمن التجارة للتهديد والاختراق بعد استقرار الاسلام في المدينة، وتبقي الحقيقة الأخيرة وهي أهمها جميعا وتكمن فى علم قريش مدي ما أوتي الرسول صلي ا لله عليه وسلم من غاية القوة في التأثير ،وكمال القيادة ، وحسن الارشاد والتوجيه ، وحكمة الرأي وجودته - وقد خبرت كل ذلك فيه وهو بين ظهرانيها - ومن ثم مدي ما يمكن أن يؤتيه ذلك من اطيب الثمار في قوم - هم الانصار ومن لحق بهم من المهاجرين- دانوا له بالطاعة والانقياد والنصرة والولاء [1] . كانت قريش تعلم هذا وغيره كثير ، فلم تتباطأ في تنفيذ قرار دار الندوة فأحاطت قوتها التي انتخبتها من بين القبائل المختلفة بالنبي صلي ا لله عليه وسلم غير أنها ما كانت تعلم أن ا لله من ورائها محيط، وأن له تدبيرا آخر في احاطة نبيه بالنصر والحفظ والأمن واخراجه من بينهم سليما معافي بعد أن جعل ا لله من بين أيديهم سدا ومن خلفهم سدا، فأعمي ابصارهم وافئدتهم [2] .

المطلب الخامس : فعاليات تأسيس الدولة في المدينة :

سعي الرسول صلي ا لله عليه وسلم منذ أن وطئت قدماه أرض المدينة الي ارساء فعاليات دولة الدعوة ، بعد أن هيأ أصحابه من المهاجرين والانصار لتبعات ذلك ، مؤيدا بالوحي تارة ، ومستشيرا اياهم تارة أخري ، وكان مما انجزه من هذه الفعاليات بناء المسجد ، والمؤاخاة بين المهاجرين والانصار، واعلان دستور المدينة فضلا على تأسيس بعض التراتيب الادارية التي سيرت بها أمور الدولة داخليا وخارجيا ، وتفاصيل هذه الفعاليات مبسوطة في مصادر التاريخ الاسلامي وكتب السيرة ، وكتب التراتيب الادارية ، والنظم الاسلامية التراثية وغير التراثية ، وحتي نتجنب

---

(١) انظر بتصرف : صفي الرحمن المباركفوري ، مرجع سابق ، ص١٨٧ ٠

(٢) في رواية ابن سعد في الطبقات الكبري "فخرج رسول الله صلي الله عليه وسلم وهم جلوس علي الباب ، فأخذ حفنة من البطحاء فجعل يذرها علي رؤسهم ويتلوا (يس والقرآن الحكيم) حتي بلغ (وسواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون) ومضي رسول الله صلي الله عليه وسلم فقال قائل لهم : ما تنتظرون ؟ قالوا محمدا قال: خبتم وخسرتم قد والله مر بكم وذر علي رؤسكم التراب ، قالوا والله ما ابصرناه وقاموا ينفضون التراب عن رؤوسهم" ٠ انظر : ابن سعد ، مرجع سابق ، ج١ ، ص١٧٦. وفي السياق نفسه انظر: تفسير ابن كثير لقوله تعالي "واذ يمكر بك الذين كفروا ليثبتوك أو يقتلوك أو يخرجوك ويمكرون ويمكر الله والله خير الماكرين" سورة الأنفال / الآية رقم ٣٠٢ في الجزء الثاني ص ص ٣٠٢-٣٠٣ ٠

تكرار ما سبق ان تناولناه بتفصيل وشرح للدلالات السياسية لهذه الفاعليات في موضع آخر [1] ، ويكفي هنا أن يضاف الي ما أثبت آنفا مايلي :

١ - أن الهجرة لم تكن بجرد نقلة مكانية دافعها الهروب من صدود قريش وبطشها ، واليأس من اسلام اهلها - والاما عاد اليها الرسول صلي الله عليه وسلم ليفتحها بعد الهجرة - الي حيث قبول الأنصار وأمنهم ، بل كانت تتويجا لجولات وجولات من جهاد الجماعة المؤمنة - منذ بدأ الرسول يشكل أعضاءها بعد تلقيه الوحي من السماء في مكة وحتي اذن له بتركها - لانشاء دولة الدعوة ، ودأبها واجتهادها في البحث عن مركز تحصين الدعوة والانطلاق بها الي غيرها من الجماعات التي لم تكن قد وصلتها بعد .

٢ - كذلك لم تكن الهجرة فراراً من شظف الحياة وضيقها وقسوتها واضطهادها ، بفعل ممارسات أهل مكة لبدء مرحلة جديدة من رغد الحياة ودعتها وامنها ، بل كانت مرحلة أولي - تلتها مراحل أخري - معبأة بتبعات جهادية واجتهادية في تأكيد مكانة الدولة بين الدول المحيطة بيثرب ، ونشر دعوتها بينها ، واعداد العدة، للقتال في سبيلها ، في مواجهة أعداء الداخل من المنافقين واليهود والمشركين ، أو قبل اعداء الخارج علي تنوع طوائفهم وهوياتهم ، وخاصة من الروم والفرس .

٣ - كشفت هذه الفعاليات الأولية عن حقيقة الصفات القيادية السياسية للنبي صلي الله عليه وسلم أو بعبارة أدق أظهرت حقيقة *ثراء الجانب السياسي في القيادة النبوية وقدرتها علي الجمع* بين مقاصدالوحي ومصالح الأمة، والأخذ بيد الجماعة السياسية والاستجابة لمتطلبات تأسيس دولتها علي هدي من الوحي،إن في استجلاء قيمه وأحكامه - قرآنا وسنة - أو في استنباط منهج العمل بهما داخل المدينة .

٤ - ثم إن تنويع هذه الفعاليات ، لتؤدي أكثر من واجب ، قبل المجتمع الجديد في المدينة كان من مراميه اثبات أن مقاصد الدعوة فيهامن السعة والتنوع والشمول بحيث يستطيع القائم علي قيادة المجتمع وفقا لها أن يجد فيها ما يسد حاجة أمته وتدبير أمور معاشها ، في مناحيها العقيدية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية والقيمية كافة . وهنا نلفت النظر الي أن بناء هذه الفعاليات الثلاث (- المسجد والمؤخاة والوثيقة -) قد زامنه بناء فعاليات أخري خادمة ومهيئة لها ، ولتطور الدولة بعد ذلك ، تجسدت في شكل مؤسسات ونظم وأبنية من وزراء ومشيرين ، وسقاية، وكتابة ، وترجمة ، وحمل الخاتم ، وامارة الحج ، وتعليم القراءة ، والافتاء، وتعليم الفقه ، واقامة الصلاة ، والأذان ، والقراء والسفراء ، والخطباء وكتاب الجيش ، وفارضي العطاء ، ورؤساء الجند ، وغيرهم ليوازن بين متطلبات الدعوة ومتطلبات قيادة المجتمع علي مقتضاها [2] .

---

(١) انظر : مصطفي منجود ، الابعاد السياسية للامن في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ص ١٣٠-١٤٦ .

(٢) انظر : د. محمد عمارة ، الدولة الاسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية ، مرجع سابق ، ص ص ٢١٦-٢١٧.

٥ – كما ان البدء بالمسجد بناء وتوجها كان اشهارا عاما داخل المدينة ، واعلاما شاملا لمن حولها أن هوية الدولة الجديدة تبدأ بتسليم الوجهة لله، والاعتصام بوحدانيته التي ما جاءت الصلاة – مهمة المسجد الأولي – إلا تأكيدا لها وتذكيرا بها، فالقبلة واحدة ، والاذان واحد ، والامام واحد، والصف واحد متوحد ، وهيئة الصلاة واحدة ، وأركانها وفرائضها وسننها من لدن منهج يعتمد علي مصدر واحد هو الوحي ، وهكذا كأنما أراد الرسول صلي الله عليه وسلم أن يؤكد أن بدء حركة أي مجتمع اسلامي في تدبير نظامه ومعاشه لابد أن تبدأ من أسس تربوية سليمة ، معتمدة علي طهارة الظاهر والباطن ، ونقاء المقصد، واخلاص النية، واستقامة الصراط، وحسن التقوي، وليس افضل من المسجد في تلقين هذه الأسس، وتعاهدها خمس مرات في اليوم والليلة، بالرعاية والتوبة والاصلاح والتقويم .

٦ – ويضاف الي ماسبق ان اعتبار المؤاخاة بين المهاجرين في البداية ، ثم بينهم وبين الأنصار بعد ذلك من مقدمات توحيد الجماعة المؤمنة ، يظهر مدي حرص القيادة النبوية علي اسقاط كل اعتبارات التفرقة الدنيوية من جاه ، أو مال ، أو متاع ، أو قبيلة ، أو موطن ، أو نسب ، أو عنصر، أو ما عداها في ولاء واحد، وتوظيفها لصالح انتماء واحد لله وحده ودون غيره ، الأمر الذي لم يكن بعده ثمة حرج ، أو مدخل للشعور بالغربة ، أو عدم التكيف في المقام الجديد بالنسبة للمهاجرين ، ناهيك عما اتاحه من فرص لدفن الاحقاد والعداوات القبلية بين الأنصار ، ومن هنا يتبين لنا مدي بلاغة قول النبي صلي الله عليه وسلم "تآخوا في الله اثنين اثنين " [(١)] حيث اسقاط كل اعتبار في المؤاخاة إلا ما كان مؤديا الي الله ، وعلي شرعه ونهجه ، دون ما عداه . وعندها نزل القرآن ليزكي صنيع المهاجرين والأنصار بهذه المؤاخاة في قوله تعالي "للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلا من الله ورضوانا وينصرون الله ورسوله أولئك هم الصادقون . والذين تبوءوا الدار والايمان من قبلهم يحبون من هاجر اليهم ولا يجدون في صدورهم حاجة مما أوتوا ويؤثرون علي أنفسهم ولو كان بهم خصاصة ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون " [(٢)] .

٧ – ويبقي أن الرسول صلي الله عليه وسلم بكتابة الوثيقة ، أو الصحيفة ، لتكون عهد التزام واضح لمن أقر بما فيها ، وضع كل طرف من أهل المدينة امام التزامات واضحة ومسئوليات محددة ، مسلما كان أو غير مسلم ، لينهي بذلك أوضاعا وعلاقات وتحالفات وتحركات كانت المدينة تموج بها غداة هجرته الي المدينة ، ويقيم بدلا منها صورا جديدة لما ينبغي أن تقوم عليه جماعة ارتضت نهج الاسلام ضابطا لحركتها وحركة تعاملها مع الآخرين ، ولما ينبغي أن تنتهي

---

(١) انظر : ابن هشام ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص٩١ . انظر رواية ابن سعد : مرجع سابق ، ج١، ص ص ١٨٢-١٨٤. وعن دلالات هذه المؤاخاة وما فيها من جوانب انظر : د.البوطي ، فقه السيرة ، مرجع سابق ، ص ص ١٥٥-١٥٩.

(٢) سورة الحشر / الآيتان رقم ٨ ، ٩ .

عنده جماعات أخري – غير مسلمة – مادامت قد أقرت بسيادة القيادة النبوية وهيمنة ما جاءت به من تشريع علي كل سكان المدينة [1] .

المطلب السادس : الدولة وارهاصات التعامل الخارجي :

لم تقف واجبات الدولة في حراسة الدين وسياسة الدنيا به –وهو مقتضي السياسةالشرعية– عند حدود يثرب ، فثمة مقتضيات أخري كانت تدل علي ان الفعاليات السابقة لم تكن سوي تمهيدات أولية لممارسة بقية واجبات الدولة فيما وراء هذه الحدود ، ومنها مقتضي الأمر الالهي بتبليغ الدعوة للناس كافة ﴿يأيها الرسول بلغ ما أنزل اليك من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالته وا لله يعصمك من الناس﴾ [2] ، ومقتضي عالميتها ﴿وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيرا ونذيرا﴾ [3] ومقتضي الأمر بالانذار بعاقبة الصد عنها ﴿يا أيها المدثر قم فأنذر﴾ [4] حيث ضرورة وصول حقيقة الانذار الي من يمكن انذارهم حيثما حلوا وأقاموا ، ومقتضي ظهور الدين كله بالهدي ودين الحق ﴿هو الذي أرسل رسوله بالهدي ودين الحق ليظهره علي الدين كله ولو كره المشركون﴾ [5] ومقتضي الحذر والحيطة من حالة التربص ، وارادة النيل من الدولة التي كانت شغل ، أو هاجس قريش ومن ساندها ، ومقتضي الأمر بالجهاد والاذن بالقتال لكل من حال دون وصول الدعوة الي الناس ، ومناصبة أهلها العداوة والبغضاء ، سواء داخل يثرب، أو خارجها ﴿اذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وان ا لله علي نصرهم لقدير الذين اخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا ا لله ولولا دفع ا لله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم ا لله كثيرا ولينصرن ا لله من ينصره ان ا لله لقوي عزيز﴾ [6] .

لكل هذه المقتضيات بدأ تحرك الدولة لاعلان حقيقة رسالتها الحضارية واعلائها ، وابلاغ وظيفتها العقيدية الي من حولها دعوة وانذارا يسندهما منطق العزة والقوة والاستعلاء بالحق [7] وقد اتخذ ذلك صورا عديدة يأتي في مقدمتها :

---

(١) انظر ما اوردناه عن هذه الصحيفة ومصادرها .

(٢) سورة المائدة / الآية رقم ٦٧

(٣) سورة سبأ / الآية رقم ٢٨ .

(٤) سورة المدثر / الآيتان رقم ١ ، ٢ .

(٥) سورة التوبة / الآية رقم ٣٣ ، سورة الصف / الآية رقم ٩ .

(٦) سورة الحج / الآيتان رقم ٣٩ ، ٤٠

(٧) في التعريف بالوظيفة العقيدية للدولة بصفة خاصة : انظر د حامد ربيع ، نظرية القيم السياسية، مرجع سابق ، ص ص ٢٣١ – ٢٤٤ ، اما عن الوظيفة العقيدية للدولة الاسلامية ، فانظر : حامد عبد الماجد قويسي ، الوظيفة العقيدية للدولة الاسلامية ، القاهرة : دار التوزيع والنشر الاسلامية ، الطبعة الأولي ١٣١٤هـ – ١٩٩٣م .

أ - التعامل القتالي العضوي مع قريش ، ومن كان علي شاكلتها من المشركين عموما عبر سلسلة من الغزوات والسرايا التي بدأت أولي انطلاقاتها قبل غزوة بدر ، بهدف "استكشاف الطرق المؤدية الي مكة وعقد المعاهدات مع القبائل التي مساكنها علي هذه الطرق ، واشعار مشركي يثرب ، ويهودها، واعراب البادية الضاربين حولها ،بأن المسلمين اقوياء ، وأنهم تخلصوا من ضعفهم القديم " (١) ، ثم تتابعت بعد ذلك الغزوات والسرايا تترى (٢) ، وكان من أشهرها بدر الكبري ، واحد ، والخندق ، وبني قريظة ، وبني المصطلق ، وخيبر، ومؤتة ، وفتح مكة ، وحنين ، والطائف ، وتبوك ، وغيرها من وقعات ومنازلات افاضت في تفاصيلها المصادر التاريخية ومصادر السيرة النبوية ، فكانت بعد التشريع الالهي مدخلا لارساء القواعد الأساسية للقتال في الاسلام في فرضه علي الكفاية والعين ، وأسبابه واغراضه ، ومثله ، واخلاقه ، واساليبه، وفنونه ، وسيرته ، ووجهاته ، وانقضائه مطلقا أو مؤقتا ، وآثاره بعد النصر أو الهزيمة (٣) .

---

(١) انظر صفي الرحمن المباركفوري ، مرجع سابق ، ص٢٣١ . وانظر حصرا لاهم الاهداف التي حققها الرسول صلي الله عليه وسلم من هذه المقدمات في : د عماد الدين خليل ، مرجع سابق ، ص ص ١٧٤-١٧٦.

(٢) في رواية البخاري عن ابي اسحاق قال " سألت زيد بن ارقم : كم غزوت مع رسول الله صلي الله عليه وسلم ؟ قال: سبع عشرة قلت : كم غزوت النبي صلي الله عليه وسلم؟ قال : تسع عشرة" ، وعن البراء قال : غزا مع رسول الله صلي الله عليه وسلم ست عشرة غزوة" . انظر : ابن حجر ، مرجع سابق ، طبعة الريان ، ج٧ ، ص٧٦٠ ؛ وفي رواية مسلم عن ابي اسحاق "ان عبد الله بن يزيد خرج يستقي بالناس ، فصلي ركعتين ، ثم استسقي قال فلقيت يومئذ زيد بن ارقم وقال : ليس بيني وبينه غير رجل ، أو بيني وبينه رجل قال فقلت له : كم غزا رسول الله صلي الله عليه وسلم قال تسع عشرة : فقلت : كم غزوت أنت معه؟ قال سبع عشرة غزوة قال فقلت فما اول غزوة غزاها ، قال ذات العسير أو العشير " وعن ابي اسحاق عن زيد بن ارقم سمعه منه "ان رسول الله صلي الله عليه وسلم غزا تسع عشرة غزوة ، وحج بعدما هاجر حجة لم يحج غيرها حجة الوداع" وعن ابي الزبير "انه سمع جابر بن عبد الله يقول غزوت مع رسول الله صلي الله عليه وسلم تسع عشرة غزوة . قال جابر : لم اشهد بدرا ، ولا احد منعني أبي ، فلما قتل عبد الله يوم احد لم اتخلف عن رسول الله صلي الله عليه وسلم في غزوة قط" ، وقد خرج مسلم في الباب احاديث اخري للامام النووي ، شرح صحيح مسلم ، مرجع سابق ، ج١٢ ، ص ص ١٩٥-١٩٧؛ وروي ابن سعد "كان عدد مغازي رسول الله صلي الله عليه وسلم التي غزا بنفسه سبعا وعشرين غزوة ، وكانت سراياه التي بعث بها سبعا واربعين سرية وكان ما قاتل فيه من المغازي تسع غزوات : بدر القتال ، واحد ، والمريسيع ، والخندق ، وقريظة ، وخيبر ، وفتح مكة، وحنين، والطائف.وهذا ما اجتمع لنا عليه. انظر : الطبقات الكبري، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ص ٣-٤ وقد اتفق ابن هشام مع ابن سعد في جملة ماغزا الرسول صلي الله عليه وسلم بنفسه ، وجملة ما قاتل منها فيها ولكنه اختلف معه في جملة السرايا والبعوث ، فقال "وكانت بعوثه صلي الله عليه وسلم وسراياه ثمانيا وثلاثين" . انظر : السيرة النبوية ، مرجع سابق ، ج٤ ، ص ص ١٨٨-١٨٩. انظر ماأورده ابن كثير في البداية والنهاية ، مرجع سابق ، ج٣، ص ص ٢٤٠-٢٤٣ .

(٣) انظر بعض الدلالات الفقهية والسياسية والحضارية لهذه الوقائع - غزوات وسرايا - في :

ب - ارسال الرسل الي ملوك الدول وزعماء الأمم خارج المدينة ، يدعوهـم النبي صلي ا الله عليه وسلم سنة ست من الهجرة الي الاسلام ، وكتب اليهم بذلك ، يروي ابن اسحاق أن النبي صلي اله عليه وسلم استنهض اصحابه كي يحملوا رسائله الي هؤلاء الملوك والزعماء فقـال "ان ا الله بعثني رحمة وكافة فأدوا عني يرحمكم ا الله ، ولا تختلفوا علي كما اختلف الحواريون علي عيسي ابن مريم . قالوا وكيف يارسول ا الله كان اختلافهم ؟ قال : دعاهم لمثل ما دعوتكم له . فأما من قرب به ، فأحب وسلم ، واما من بعد به ، فكره وأبي ، فشكا ذلك عيسي منهم الي ا الله فأصبحوا وكل رجل منهم يتكلم بلغة القوم الذي وجه اليهم [1] . وفي رواية لابن سعد " فخرج ستة نفر منهم في يوم واحد . وذلك في المحرم سنة سبع وأصبح كل رجل منهم يتكلم بلسان القوم الذين بعثه اليهم " [2] .

ج - أخذ المواثيق علي القبائل العربية التي دخلت في الاسلام ، وكتابة العهود والمواثيق التي تحقق لهم الحصانة الاسلامية الكاملة ، من حقن الدماء ، وحفظ الأنفس والأموال والأعراض واقرارهم علي ما كان تحت ايديهم بالعدل ، مقابل الاستقامة علي دين الاسلام واقامة شعائره والتزام مقتضياته التي جاء من أحكامها في كثير من العهود والمواثيق اقامة الصلاة وايتاء الزكاة ،

- د. البوطي ، فقه السيرة ، مرجع سابق ، مواضع متفرقة ؛ دعماد الدين خليل ، مرجع سابق ، مواضع متفرقة ؛ صفي الرحمن المباركفوري ، مرجع سابق ، ص ص ٥٢٢-٥٢٤ ؛ مصطفي منجود ، الأبعاد السياسية للأمن في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ص ١٤٢-١٤٥ .

(١) انظر : ابن هشام ، مرجع سابق ، ج٤ ، ص١٨٧ .

(٢) انظر : ابن سعد ، مرجع سابق ، ج١ ، ص ص ١٨٩-٢١٢ . وانظر خبر هؤلاء الذين ارسلهم الرسول صلي ا الله عليه وسلم يبلغون دعوته الي الملوك والرؤساء في : ابن هشام ، مرجع سابق ، ج٤ ، ص ص ١٨٦-١٨٧ ؛ الطبري ، تاريخ الامم والملوك ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ص ٢٨٨-٢٩٧ ؛ ابن الاثير ، الكامل ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ص ٩٥-٩٨ ؛ ابن كثير ، البداية والنهاية ، مرجع سابق ، ج٤ ، ص٢٦٢ .

اما عن مضمون رسائل النبي صلي ا الله عليه وسلم الي هؤلاء الملوك واولئك الرؤساء فقد ثبت ورودها في أكثر من مصدر . انظر علي سبيل المثال : محمد حميد ا الله ، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة ، القاهرة : لجنة التأليف والترجمة والنشر ، الطبعة الثانية ، ١٣٧٦هـ - ١٩٥٦م ، ص ص ٤٦-٥٤ ؛ الباقلاني ، مرجع سابق ، ص٤٢ ؛ احمد زكي صفوت ، جمهرة رسائل العرب ، مرجع سابق ، ج١ ، ص ص ٥١-٣٧ ؛ ابن كثير ، البداية والنهاية ، مرجع سابق ، ج٤ ، ص ص ٢٦٢-٢٧٣ ؛ محمد يوسف الكاندهلوى ، حياة الصحابة ، القاهرة : مكتبة الدعوة الاسلامية ، ١٣٩٩هـ ، ج١ ، ص ص ٨٢-١٠١ ؛ ابن قيم الجوزية ، زاد المعاد ، مرجع سابق ، ج٣ ، ص ص ٧١-٧٥ .

ومفارقة المشركين ، وطاعة الله ورسوله ، واعطاء خمس الله وسهم النبي صلي الله عليه وسلم من المغانم ، وتأمين السبل ، والنصح في دين الله [(١)] .

د- كتابة العهود لأهل الكتاب من غير المسلمين الذين قبلوا الدخول في هوية الدولة علي أن يعطوا الجزية والانتهاء عند شرائط ما جاء في هذه العهود ، وعدم خرقها ، حتى يظل أمر اقرارهم - علي ما كانوا يدينون من نصرانية أو يهودية أو مجوسية - التزاما واجبا علي المسلمين كافة [(٢)].

هـ - استقبال الوفود من قبائل العرب التي قدمت الي المدينة تعلن انقيادها لطاعة الله وطاعة رسوله ، والاقامة علي الاسلام ، وهي القبائل التي تأخرت في اسلامها الي ما بعد فتح مكة وغزوة تبوك واسلام ثقيف التي سامت النبي صلي الله عليه وسلم سوء العنت والعداوة قبل الهجرة الي يثرب، ولابن هشام فضلا في بيان سبب هذا التأخير ، اذ يذكر أن العرب كانت ترقب أمر قريش ، وموقعها من الاسلام ومن الرسول صلي الله عليه وسلم ، وذلك أن قريشا -كانوا عند العرب - أمام الناس وهاديهم ، وأهل البيت الحرام ، وضريح ولد اسماعيل بن ابراهيم عليهما السلام ، وقادة العرب لاينكرون ذلك ، وكانت قريشا هي التي نصبت لحرب الرسول صلى الله عليه وسلم ، فلما افتتحت مكة ودانت له قريش ودوخها الاسلام ، وعرفت العرب أنه لاطاقة لهم بحرب رسول الله صلي الله عليه وسلم ولاعداوته ، فدخلوا في دين الله كما قال عز وجل "افواجا" يضربون اليه من كل وجه [(٣)] .

---

(١) اورد ابن سعد الكثير من هذه الكتب ومنها ما كتبه النبي صلي الله عليه وسلم لمن اسلم من حدس من لخم ، وخالد بن ضماد الازدي ، ونعيم بن اوس اخي تميم الداري ويزيد بن الطفيل الحارثي ، وقيس بن الحصين ذي الغصة ، وبني معاوية بن حرول الطائيين ، وعامر بن الاسود بن عامر، وبني جوين ، وجنادة الأزدي وقومه ومن تبعه ، وبني زرعة وبني الربعة من جهينة ، وبني جعيل من بلي ، واسلم من خزاعة ، وعمرو بن معبد الجهني ، وبني غفار ، وهل محر وغيرهم كثير . انظر : الطبقات الكبري ، مرجع سابق ، ج١ ، ص ص ٤٤-٨٨ ؛ د. محمد حميد الله ، مجموعة الوثائق ، مرجع سابق ، ص ص ٩٤-١٥٩.

(٢) ومن هذه العهود العهود مع اهل أيلة -وهي مدينة علي خليج العقبة من شماليه- من النصاري ، ونصاري نجران ، وبني عريض ، وبني غاديا من اليهود - انظر هذه الأمثلة وغيرها في : ابن سعد ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ص ٢١٢-٢٢١ ؛ احمد زكي صفوت ، جمهرة رسائل العرب ، مرجع سابق ، ج١ ؛ ص٥١، ص ص ٧٥-٧٨ ، د. محمد حميد الله ، مجموعة الوثائق ، مرجع سابق ، ص ص ٥٦-٦١، ص ص ١١٦-١٣٢.

(٣) انظر : ابن هشام ، مرجع سابق ، ج٤ ، ص ١٤٦ . وانظر خبر هذه الوفود واقسامها وما دار بينها وبين الرسول من خطب ومناظرات في :المرجع السابق ، ج٤ ، ص ص ١٤٦-١٧٩ ؛ الطبري ، تاريخ الامم ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ص ٣٨٨-٣٩٩ ؛ ابن الاثير ، الكامل ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ص ١٥٤-١٦٩ ؛ ابن كثير ، البداية والنهاية ، مرجع سابق ، ج٥ ، ص ص ٤٠-٩٥ ؛ المباركفوري ، مرجع سابق ، ص ص ٥٢٥-٥٣٧ ؛ احمد زكي صفوت ، جمهرة خطب العرب ، القاهرة : مكتبة الحلبي ، الطبعة الأولي ، ١٣٥٢هـ - ١٩٣٣م ، ج ١ ، ص ص ١٦٣-١٧٢ .

وهذه الصور الخمس – التي تم عرضها بإيجاز – لايتسع الوقف كي نتوقف أمام كل واحدة منها بالتفصيل ، خاصة أن كل واحدة لاتخلو من بعض الدلالات السياسية ، بيد أن مقام التحليل هنا يسمح بايراد بعض هذه الدلالات فى التعامل الخارجى عليها جميعا ، ومن ذلك :

١ – إن نداء الفطرة الايمانية لدي كثير من القبائل العربية التي دخلت في الاسلام خارج المدينة كان أقوي في تلبية داعي الايمان – لما عرضت عليها الدعوة – من دعاوي الشرك والوثنية التي كان معظم هذه القبائل يدين بها ، وقد عجل بسبق هذه القبائل ثلاثة امور، أولها فاعلية الدعوة وفاعلية حامليها في مس أصول ما كانت عليه من معتقد فهزته وفندت أسسه ، والثاني لغة العزة والقوة التي حمل بها خطاب الدعوة ، وادراك القبائل ان مصدرها – أي اللغة – لم تكن ارادة بطش واكراه بقدر ما كان ارادة تصميم وجهاد علي اخراجها مما كانت فيه من ضلال وغواية ، والثالث ما وجدته القبائل في دولة النبوة من نموذج للتماسك والتآخي والأمن بفعل التغيير العقيدي الذي أحدثه الاسلام في المدينة ، وسرت آثاره يانعة في مناحي الحياة كافة .

٢ – كذلك فان ارسال الرسل والسفراء الي ملوك الأرض وحكام دولها – وكان فيهم من فيهم من الهيمنة والسطوة واتساع النفوذ – كان اعلاما وانذارا في آن واحد اعلاما بأن الدعوة خطاب عالمي لغته موجهة الي الحكام والشعوب عربا كانوا أو عجما داخل الجزيرة العربية وخارجها ، وأن جوهر هذا الخطاب أن تستعلي عقيدة التوحيد علي الربوبيات الزائفة واتخاذ الناس بعضهم بعضا أربابا من دون ا لله ، وان الاسلام به – أي الخطاب – لايعادي اليهودية أو النصرانية أو المجوسية التي كانت تدين بها بعض الدول والممالك التي خوطبت خارج المدينة وانما هو الرسالةالخاتمة التي جاءت تتمة لما قطعه أنبياء ا لله منذ نوح ومن تلاه من رسل ا لله صلوات ا لله عليهم وحتي محمد صلي ا لله عليه وسلم من أشواط في طريق الدعوة الي ا لله . وأما الانذار فقد بدا في قوة الخطاب التي لم تخل من تهديد ووعيد بالحق بأن أعراض السلطات الحاكمة ، ورفضها الاستجابة لدعوة رسل النبي صلي ا لله عليه وسلم ومنعهم ابلاغها شعوبها يعني أن ممالكها وزعاماتها وعروشها قد آذنت بزوال ، وأن جيوش الدعوة الجديدة ستنساح قريبا في مشارق الارض ومغاربها لتزاول هذا الواجب الجهادي الحضارى .

٣ – وأن عهود الذمة التي أبرمت لأهل الكتاب تؤكد أن ما جاء في صحيفة المدينة أو وثيقتها من جواز موادعة اهل الكتاب ومعاهدتهم واقرارهم علي دينهم وأموالهم وفق شروط الذمة بينهم وبين المسلمين لم يكن مجرد تعهد شكلي أو التزام صوري ، وانما كان منهج حياة الزم المسلمون به أنفسهم لما الزمهم ا لله تعالى به في التعامل الشرعي بينهم وبين غيرهم ، والتزام طريقة واضحة في أن من قبل القيام علي ملته وشرعته اليهودية أو النصرانية أو المجوسية له ذمة ا لله وذمة رسوله ثم ذمة المسلمين ، انطلاقا من تراحم وتسامح انسانيين ، ونزولا عند أحكام شرعية موحي بها تقوم علي احسان التعامل والبر والقسط والرحمة لكل من انضوي في رعوية الدولة الاسلامية

ما دامت العهود مرعية ، ومادام كل طرف - مسلما وكتابيا - عند شروطه التي قبلها طواعية دونما اكراه مادي أو معنوي.

٤ - أن مجيء الغزوات والسرايا في عصر النبوة -علي تنوعها وتعدد جولاتها وتقلب الدائرة مع المسلمين أو عليهم - يثبت أن الجماعة المؤمنة التي كانت مستضعفة في مكة قد أضحت قادرة مع الدولة والتمكين في المدينة ، والاذن بالقتال ، علي ان تنفض عنها غبار الاستضعاف ، وأصبح لها شوكة وهيبة تستطيع من خلالهما التنقل من منطق الاقناع والحوار بالحكمة والموعظة الحسنة لابلاغ الدعوة الي منطق المنازلة والالتحام العضوي - ان لزم الأمر - جهادا وقتالاً في سبيلها ، ويشير تعدد الغزوات والسرايا الي أن جولات النزال لم تأت دفعة واحدة ، و لم تأخذ طورا محددا ، وانما تطورت بتطور الدعوة وتطور الموقف الرافض منها وانها حتي في هذا التطور لم تكن علي وتيرة واحدة حسب طبيعة الموقف الرافض ومداه ، وتقدير قيادة النبوة لقوته وضعفه ، لكن تبقي الدلالةالمهمة فوق كل ذلك ، وهي أن تقلب المسلمين بين النصر والهزيمة في بعض المواقع القتالية - غزوة أو سرية - كان من قبيل الدروس الابتلائية لتصحيح مواقع الاقدام ، وتمحيص المؤمنين ومراجعة الذات ، وتجديد الايمان وتبين مواقع الخلل والنقص وتطهير الصف، ومعرفة سنن ا لله في الظهور والغلبة ، والضعف والهزيمة.

٥ - ثم ان استقبال وفود بعض القبائل داخل المدينة بعد انتقال الدعوة الي بعضها الآخر خارجها ودخول الكثير من الفريقين في الاسلام له دلالته في أن المدينة كانت بمثابة مركز الثقل السياسي الذي تمتع بنشاط سياسي كبير ، وفاعلية في العملية الاتصالية بينه وبين غيره من المراكز الأخري ، في مجال نشرالدعوة ان بانتقال ممثلي السلطة السياسية الي حيث الاعلام والانذار بالدعوة علي نحو ما سلف ، أو باستقبال وفود القبائل وانتقالهم اليه ، كما له دلالته في منطقية التساؤل عن كيفية تحول القبائل العربية عما دأبت عليه وألفت فيه آباءها الأولين منذ القدم من عبادة ما سوي ا لله بهذه السرعة في تزامن احيانا ، وفي تلاحق أو تتابع أحيانا اخري .ان ما ينبغي ملاحظته في هذا السياق هو ان منطقية التساؤل لاتعني بحال من الأحوال التشكيك أو التشكك في مدي اسلامية مسلك هذه القبائل أو في صدق نواياها الايمانية بقدر ما تعني القول بأن هذه الاسلامية وتلك النوايا كانت في حاجة الي تمحيص وبلاء شديدين ليعلم الصادق من هذه القبائل في ايمانه من الكاذب . ويبدو أن المشيئة الإلهية أرادت التعجيل بهما عقب انتقال النبي صلي ا لله عليه وسلم الي ربه ، وذلك لما اكتشف أهل السابقة الايمانية من المهاجرين والانصار ان اسلام كثير من القبائل التى دخلت فيه ابان عصر النبوة لم يكن ثابتا أو قويا راسخا لما دعاها داعي الارتداد، اذ انساقت وراءه ملبية ، خالعة ما كانت قد اسلمت عليه وان كان حتي حين كما سيرد لاحقا .

٦ - وأخيرا فان منطق التعدد في استخدام أدوات التعامل الخارجي قد وجد سبيله علي نطاق واسع في عصر النبوة ، واذا "كان البعض يري ان التقاليد التي سادت في الاسرة الدولية

في نهاية العصور الوسطي كانت تجعل التعامل أساسه قتال أم سلام ، وليست هناك بدائل ، وان الرسول صلي الله عليه وسلم منذ حكمه للمدينة وضع تقاليد واضحة تذكرنا بما نسميه اليوم تعدد أدوات التعامل الخارجي فقدكان ينطلق في ممارساته من خلال أدوات ثلاث تمثل دائرة تسمح للتحرك بأن يستند الي عدة مرتكزات ، القتال ثم التفاوض ويكمل ذلك المصاهرة. ففكرة المصاهرة لم تقتصر علي الرسول صلي الله عليه وسلم بل تعدت ذلك الي المقربين منه واعوانه "[1] فانه باستطاعتنا الاضافة الي هذه الأدوات الثلاث – استخلاصا مما عرض آنفا – عهود الأمان والذمة لغير المسلمين واتفاقيات الصلح (صلح الحديبية علي سبيل المثال) واستقبال الوفود ، وتبادل الرسل والسفراء ، والحرب النفسية (الملابسات التي صاحبت فتح مكة) فضلا على التوظيف الفعال للأداة الاتصالية بالخطب والرسائل والمناظرات والمواعظ والوصايا علي المستوي الفردي والمستوي الجماعي من حيث الجهة المتلقية للاتصال والمخاطبة به .

المبحث الثاني : التطور الثاني : تثبيت أسس بناء الدولة :

كانت المدينة ابان قيادة النبوة تموج ببعض الحركات التي حاولت النيل من وحدة الدولة ، وقد تزعم قيادة هذه الحركات طوائف شتي من المنافقين واليهود ، ناهيك عن رؤوس الفتنة الذين أرسل اليهم الرسول صلي الله عليه وسلم يدعوهم الي الايمان فردوا عليه بالانكار وادعاء مشاركته النبوة، غير أن الوحي لم ينفك يتنزل علي النبي صلي الله عليه وسلم يحذره خطورة المفسدين بطوائفهم وأشكالهم كافة ، ويحدد له منهج السلوك القويم في التعامل معهم ، ويحدد أمامه البدائل ليكون في سعة من أمره حال تصفية ما كانوا عليه من أباطيل وخصومة للدعوة ، قيادة ودولة وأمة، لذلك وجدناه يقابل مكرهم بأساليب شتي منها فضح مخططاتهم ومكائدهم ، وتحذير المسلمين من مغبة التعامل معهم ، وتأليف قلوب بعضهم ببعض العطايا ، واغلاظ القول والعمل ، والاجلاء من المدينة خاصة اليهود والمنازلة والقتال ، وتجنب مفاسدهم وان اخفت ظاهرا غير ذلك الي آخره من الأساليب الجهادية التي فهمها الرسول صلي الله عليه وسلم من قوله تعالي ﴿يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم﴾[2] والتي استطاعت من خلالها القيادة

---

(١) انظر : د حامد ربيع ، الاسلام والقوي الدولية ، القاهرة: دار الموقف العربي ، الطبعة الأولى، ١٩٨١ ، ص١٠٤ .

- وانظر من المصادر الأجنبية التى تعرضت لتطور الدولة فى العصر النبوى على سبيل المثال:

- M.W.Watt , Muhammad at Mecca , Oxford : The Calender Press , 1953, Watt , Muhammad at Medina, Oxford : The Calender Press, 1956 , Watt , Muhammad , Prophet and Stateman , Oxford : The Caliphates Press , 1961 , Hugh Kennedy , The Prophet and the Calender , London and New York , Longman , 1986 , pp 29-49 ; Ali Doshiti , op.cit pp 74-165 ; Edward Attiyah , The Arabs , Beirut : Libraire du Liban , 1968 , pp 1-14 ; Malise Ruthven , Islam in the World , New York , Oxford : Oxford University Press , Massachusetts : Clau du Stark & Co., 1975 , pp 1-139 ; Francesco Gabrieli , Muhammed and The Conquests of Islam , New York : World University Library ,1968 pp 85-90; Akram Raslam , op.cit , pp 52 - 112 ; Manoucher Payder , op. cit. , pp 70-85.

(٢) سورة التوبة / الآية رقم ٧٣ ، وسورة التحريم / الآية رقم ٩ .

النبوية ان تجنب الجماعة المؤمنة الآثار السلبية لدعاة تمزيق صفها ووحدتها ، أما وقد انقضى الوحي ومضت قيادة النبوة بوفاة النبي صلي الله عليه وسلم فقد أصحى احتمال خروج رءوس الفتنة مرة اخري واردا وقد جاءت نذر الارتداد في رسالة مسيلمة الكذاب الي النبي صلي الله عليه وسلم في أواخر أيامه وعهده بالدنيا [1] فاتحة اختبار لايعدو في حقيقته - رغم تعدد جوانبه - إلا تحديا لقوة بناء الدولة ومدي ثباته في قواصم هذا التحدي ، وقد مثل اجتماع كلمة المسلمين علي متابعة الايناع الحضاري بعد عصر النبوة ، باختيار خليفته الأول ابي بكر الصديق ليقودهم في هذه المتابعة بداية التصدي الحقيقي لسلسلة القواصم التي تداعت عليهم بعد انقضاء القيادة النبوية علي النحو التالي [2] .

المطلب الأول : قاصمة الاختلاف في الاختيار السياسي وعاصمة الاتفاق على الخليفة الأول :

فقد كان البحث عمن يتولي قيادة الدولة بعد الرسول صلي الله عليه وسلم في مقدمة الاولويات التي جابهت المسلمين وبعبارة ادق في مقدمة الواجبات التي كانت تمليها ضرورة شرعية وعقلية ذلك أن أمر اقامة السلطة السياسية ما كان ليترك اعتباطا أو سدي دون تدبير أو رعاية لكون الوحي قد انقطع رسالة ورسولا في الجماعة السياسية كما أن بقاء هذه السلطة فى المنهج الاسلامي ليس أمرا طارئا أو مؤقتا يتوقف علي شخص ما أو تحدده قيادة ما ، نبوية أو غير نبوية ، فضلا علـى أن شرعيتها لايتوقف اساسها علي اعتبارات شخصية سرعان ما تسقط بسقوط صاحبها ، وإلا كانت بلا أساس أو اصول ، ولأضحت في ذلك مثل أي نمط من أنماط السلطة التي تتقلب بين مناهج مختلفة للحكم ، ومن ثم للهوية والواجبات دون اعتبار أو مراعاة لمنهج أبدي يعلوها ويخلع عليها بصماته في طبيعتها وهويتها وواجباتها ومن ثم فى شرعيتها . واقع الحال اذن أن واجب اقامة السلطة السياسية في الاسلام منوط بأبدية تعاليم الوحي الإلهي التي

---

(١) يذكر ابن هشام أن مسيلمة كتب الي رسول الله صلي الله عليه وسلم " من مسيلمة رسول الله الي محمد رسول الله: سلام عليك اما بعد فاني قد اشركت في الأمر معك وان لنا نصف الارض ولقريش نصف الارض (ولكن قريشا قوما يعتدون) فقدم عليه رسولان له بهذا الكتاب ، قال ابن اسحاق "فحدثني شيخ من اشجع عن سلمة بن نعيم بن مسعود الاشجعي عن ابيه نعيم قال : سمعت رسول الله صلي الله عليه وسلم يقول لهما حين قرأ الكتاب: فما تقولان انتما ؟ قالا نقول كما قال ، فقال : اما والله لولا ان الرسل لاتقتل لضربت أعناقكما ، ثم كتب الي مسيلمة " بسم الله الرحمن الرحيم . من محمد رسول الله الي مسيلمة الكذاب : السلام علي من اتبع الهدي أما بعد فان الأرض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين " ، وذلك آخر سنة عشر . انظر السيرة النبوية ، مرجع سابق ، ج٤ ، ص١٨١ ؛ ابن كثير ، البداية والنهاية ، مرجع سابق ، ج٦ ، ص ص ٣٨٣-٣٨٤ .

(٢) استعرنا مفهومي العاصمة والقاصمة هنا من القاضي ابي بكر العربي اذ عد الجمع لكل مفهوم منهما (العواصم ، القواصم) أساسا لأحد مؤلفاته في تحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة النبي صلي الله عليه وسلم انظر مؤلفه العواصم من القواصم حققه وعلق علي حواشيه محب الدين الخطيب ، القاهرة : المطبعة السلفية ، الطبعة الخامسة ، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م .

تأمر باتخاذ ولاية لأمر المسلمين تجب لها الطاعة ما استقامت واقامت المسلمين معها علي نهج أبدي قوامه طاعة ا لله وطاعة رسوله كقوله تعالي ﴿ياأيهاالذين آمنوا اطيعوا ا لله واطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فان تنازعتم في شيء فردوه الي ا لله والرسول ان كنتم تؤمنون با لله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا ﴾ (١) .

وهكذا واجه المسلمون صعوبة البحث عمن يخلف النبي صلي ا لله عليه وسلم فيهم، وقد كان لهذه الصعوبة شقان ، أحدهما خاص بغياب اجراءات اختيار مثل هذا الخليفة، والثاني يتعلق بموقع الاختيار ذاته من بين أهل المدينة عاصمة الدولة ، فقد كان هناك المهاجرون وكان هناك الأنصار ولكل فضله وسابقته في الدين وبجوارهما كانت المدينة تموج بغيرهم ممن دخلوا طواعية في الاسلام فمن أي جماعة يختار المسلمون ؟ بل من أي بطن في هذه الجماعة لو اجتمع أمرهم علي احدي هذه الجماعات ؟ وقد ازداد الحرج علي المسلمين لأنهم واجهوا الاختيار بلا سابقة اسلامية ، كما واجهوه بلا منهج محدد المعالم بين السبل ، وكل ذلك تم في غيبة أية آثار قاطعة توحي بأن الرسول صلي ا لله عليه وسلم قد حسم أمر الخلافة بعده ، أو الزم المسلمين باختيار شخص بعينه ، وإلا ما وقع المسلمون في عناء البحث عمن يخلفه . من هنا كان توقع اختلاف الرؤي وتنازع الحجج بعده أمراً له ما يبرره ، وقد كان اجتماع السقيفة منتدي عاما تبارت فيه أطراف المهاجرين والانصار ، حين استعرض كل فريق ما لديه من أسانيد وبينات في الادعاء بأحقية الخلافة، مدعما ما ادعاه من سابقته في الدين وأقوال للنبي صلي ا لله عليه وسلم وممارسات استشف كل فريق منهم أنه المعني من خلالها بالخلافة وظل الحوار آخذا مجراه سجالا بينهم ما بين رؤية المهاجرين في أنهم الأجدر بالخلافة لأن منهم قريشا والرسول صلي ا لله عليه وسلم أخبر أن الأمراء من قريش (٢) وهم أول السابقين هجرة في الاسلام ومن ثم فهم للامارة أهلها ، كما أن الأنصار للوزارة أهلاً ، ورؤية الأنصار في أن لهم سبقا في الايواء والنصرة ، والرسول صلي ا لله عليه وسلم لم يحدد من هي قريش المعنية بحديثه علي معني انه لم يحدد أي بطون قريش هذه ثم

---

(١) سورة النساء / الآية رقم ٥٩

(٢) في رواية البخاري عن معاوية قال " اما بعد فانه قد بلغني ان رجالا منكم يحدثون احاديث ليست في كتاب ا لله ولا تؤثر عن رسول ا لله صلي ا لله عليه وسلم وأولئك جهالكم فاياكم والاماني التي تضل اهلها فاني سمعت رسول ا لله صلي ا لله عليه وسلم يقول ان هذا الأمر في قريش لايعاديهم احد إلا كبه ا لله في النار علي وجهه ما اقاموا الدين " . وروي أيضا عن ابن عمر قال : "قال رسول ا لله صلي ا لله عليه وسلم : لايزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان " . انظر التعليق علي الحديثين في : ابن حجر ، مرجع سابق ، طبعة الريان ، ج١٣ ، ص ص ١٢٢-١٢٨. وفي رواية مسلم عن ابي هريرة "عن رسول ا لله صلي ا لله عليه وسلم ، فذكر أحاديث منها : قال رسول ا لله صلي ا لله عليه وسلم : الناس تبع لقريش في هذا الشأن مسلمهم تبع لمسلمهم وكافرهم تبع لكافرهم " . وروي عن جابر بن عبد ا لله انه كان يقول " قال النبي صلي اله عليه وسلم الناس تبع لقريش في الخير والشر" . انظر روايات أخري في صحيح مسلم بشرح النووي ، مرجع سابق ، ج١٢ ، ص١٩٩-٢٠٣.

ظهر منهم من نادي بامكان اقتسام الخلافة فيكون من كل فريق امير لأن الرسول صلي ا الله عليه وسلم كان حين يكلف احد المهاجرين بواجب ما يقرن معه احد الانصار وهكذا بين الحجة ونقيضها ظل الأمر متداولا بينهم حتي بدت نذر الفتنة تطل برأسها وأوشك خطر القاصمة يستفحل لولا أن فرغ المجتمعون في سقيفة بني ساعدة من خلافاتهم باجتماع أغلبهم علي ابي بكر (رضي ا الله عنه) ليكون خليفة النبي صلي ا الله عليه وسلم في قيادة المسلمين ، وقد تمخض اختياره عن علة حقائق أبرزها تركز الاختلاف في أمر الخلافة بين المهاجرين والانصار حول بيت هذه الخلافة واستمرارية اعتراف الجماعة السياسية بضرورة السلطة ورفض التعدد القيادي في تسيير امور الدولة ومرحلية البيعة بين بيعة الخاصة الذين اجتمعت لهم ولاية الحل والعقد في السقيفة، وبيعة العامة من جمهور المسلمين الذين بايعوا من تمت له بيعة الخاصة أو بيعة الانعقاد وعدم وجود الاستخلاف بالتسمية أو الوصاية بالعهد لأحد من المسلمين قبل اختيار ابي بكر ، ومبايعة الأنصار لمن اختاره المهاجرون رغم ما قيل عن تخلف زعيمهم سعد بن عبادة ، وقد تم بسط هذه الحقائق بتفاصيلها ومصادرها المرجعية في موضع آخر من رسالة الباحث للماجستير(١)

المطلب الثاني : قاصمة الارتداد الجماعي وعاصمة اعادة الهيبة للدعوة والدولة :

فكأنما كان المسلمون علي موعد مع قاصمة أخري غير تلك التي عصموا منها باختيار خليفتهم الأول اذ سرعان ما انتشر خبر الردة في أرجاء من المدينة وجاءت النذر من حولها توحي بأن داءها استشري في كل مكان ، يقول ابن الأثير شارحا حجم هذه الفتنة "لما مات النبي صلي ا الله عليه وسلم وسير أبو بكر جيش اسامة ارتدت العرب ، وتضرمت الارض نارا وارتدت كل قبيلة خاصة أو عامة إلا قريشا وثقيفا ، واستغلظ أمر مسيلمة وطليحة واجتمع على طليحة عوام طيء وأسد ، وارتدت غطفان تبعا لعيينة بن حصن فأنه قال: نبي من الحليفين -يعني اسدا وغطفان - أحب الينا من نبي من قريش وقد مات محمد وطليحة حي فاتبعه وتبعته غطفان ، وقدمت رسل النبي صلي ا الله عليه وسلم من اليمامة واسد وغيرهما وقد مات فدفعوا كتبهم لأبي بكر واخبروه الخبر عن مسيلمة وطليحة فقال لاتبرحوا حتي تجيء رسل امرائكم وغيرهم بأدهي مما وصفتم فكان كذلك . وقدمت كتب امراء النبي صلي ا الله عليه وسلم من كل مكان بانتقاض العرب عامة وخاصة وتسلطهم علي المسلمين "(٢) . وهكذا انفرط عقد القبائل التي

---

(١) انظر مصطفي منجود ، الفتنة الكبري والعلاقة بين القوي السياسية في صدر الاسلام ، مرجع سابق ، ص ص ٥٥-٠٦٨

(٢) انظر ابن الأثير ، الكامل ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص٢٠٥ ٠ ويصف ابن اسحاق حال المسلمين وقتهم بعد وفاة النبي صلي ا الله عليه وسلم فيقول "ولما توفي النبي صلي ا الله عليه وسلم عظمت مصيبة المسلمين فكانت عائشة فيما بلغني تقول لما توفي رسول الله صلي ا الله عليه وسلم ارتد العرب واشرأبت اليهودية والنصرانية ، ونجم النفاق وصار المسلمون كالغنم المطيرة في الليلة الشاتية لفقد نبيهم صلي ا الله عليه وسلم حتي جمعهم الله علي ابي بكر" ٠ انظر : ابن هشام ، مرجع سابق، ج٤ ، ص٢٣٦ ٠ أما عن اهم القبائل التي ارتدت فيذكر ابن كثير عن ابن اسحاق "ارتدت العرب عند وفاة النبي ما خلا أهل

أبدت انقيادا وطاعة للنبي صلي ا الله عليه وسلم دفعة واحدة فاذا بها ترتد علي أعقابها ليميز ا الله الثابت منها علي دينه من المتقلب ، والمقبل عليه عن إيمان حقيقي من المدبر عنه عن إيمان ظاهري لاجوهر له . وأيا كانت الملامح العامة لحركة الردة من التعدد في الأشكال ما بين ادعاء النبوة الكاذبة ، ودعوي التفرقة بين فرائض الاسلام وفريضة الزكاة وبقاء الاسلام وان اسقطت الزكاة عنه والسعي الي انكار جميع فروض الدين وتشريعاته والكفر بها وجماعية الخروج وشموله أكثر من قبيلة علي نحو ما روي ابن الأثير وابن كثير وغيرهما والتوافق الزمني في الارتداد حيث سرت مفاسده بين القبائل كما تسري النار في الهشيم ، ولامركزية الارتداد حيث انتشاره في أكثر من موقع خارج عاصمة الدولة فان هذه الملامح توحي ببعض الدلالات السياسية المهمة لحركة الردة. وقد اثبتنا في موضع آخر ست دلالات منها وهي عدم تمكن الاسلام من قلوب كثير من أفراد القبائل العربية التي اعلنت ولاءها للاسلام ، وان الروح القبلية التي جاء الاسلام ليستأصل جذورها من العلاقات والمعاملات والعبادات لم يقض عليها تماما عقب اعلان كثير من القبائل اسلامها ، وان وقع الهزة التي احدثها الاسلام لتقويم معوج القيم الجاهلية وسقيمها كان عنيفا علي بعض من تظاهروا بالاسلام و لم يكن قبولهم له إلا من قبيل مجاراة الواقع تحينا لفرصة اعادة ما أخذه الاسلام ، وان رفض العربي -رجل البادية- الخضوع لأي سلطان أو توجيه يأتيه من أعلى كان أحد مصادر رفض السلطان الرئاسي لعاصمة الدولة ، وان الوفود التي جاءت لتعلن اسلامها نيابة عن أقوامها امام النبي صلي ا الله عليه وسلم لم تتفهم في معظمها حقيقة الاسلام أو لم تنقلها بالمنهج السليم ، وأن مجيء الردة بكل ملامحها كان امتحانا ممحصا للمجتمع السياسي المسلم في أكثر من ميدان [1] . ويهمنا ان نضيف الي هذه الدلالات ست دلالات - اخري لتكون الحصيلة اثنتي عشرة دلالة - هي :

١ - أن الأسود العنسي كان رائد أول ردة في الاسلام [2] بعد أن ادعي النبوة لما علم بمرض الرسول صلي ا الله عليه وسلم عقب عودته من حجة الوداع غير مرض موته ويبدو أن شره استشري في الأرض حتي ضم اليه نواحي كثيرة في اليمن وخارجها كما أن أمر افساده قد استفحل لدرجة أن وجدنا مؤرخا كبيرا مثل ابن الأثير يقول عنه "واستطار أمره كالحريق" غير أن الرسول صلي ا الله عليه وسلم أرسل كتبه الي من باليمن من المسلمين يأمرهم بقتله فمازال المسلمون يعملون فيه الحيل حتي قتل وكان قدوم البشير بخبر قتله بعد وفاة النبي صلي ا الله عليه

المسجدين ، مكة والمدينة،وارتدت اسد وغطفان وعليهم طليحة بن خويلد الاسدي الكاهن ، وارتدت كندة ومن يليها وعليهم الأشعث بن قيس الكندى ، وارتدت مذحج ومن يليها وعليهم الاسود بن كعب العنسي الكاهن وارتدت ربيعة مع المعرور بن النعمان بن المنذر ، وكانت حنيفة مقيمة علي امرها مع مسيلمة بن حبيب الكذاب ، وارتد سليم مع الفجاءة واسمه انس بن عبد ليل ، وارتدت بنو تميم مع سجاح الكاهنة". انظر البداية والنهاية، مرجع سابق ، ج٦ ، ص٣٥٢.

(١) انظر التفاصيل والمصادر في : مصطفي منجود ، الأبعاد السياسية للأمن ، مرجع سابق ، ص ص ٢٤٥ - ٢٤٧ .

(٢) انظر : ابن اثير ، الكامل ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص٢٠١.

وسلم أول بشارة أتت ابا بكر وهو بالمدينة [1] وإعلاما مسبقا له – قبل ولاية السلطة كخليفة أول للمسلمين – ان محاولة الخروج علي المحتوي العقيدي للجماعة السياسية يجب ان تقابل بصور الحسم كافة حتي لو اقتضي هذا الحسم تصفية الخارجين جسديا ما لم يكن ثمةخيار آخر غير ذلك.

٢ – رغم ظهور بوادر الارتداد بعد تصفية الأسود مع مسيلمة الكذاب وطليحة بن خويلد الأسدي وتحرك النبي صلي الله عليه وسلم للضرب بشدة علي أيدي هؤلاء الخارجين إلا أن عدم استكمال هذا التحرك بقدر ما وجد فيه بقية قادة القبائل الأخري الفرصة لانتهاج نهج مسيلمة وطلحة في الارتداد بقدر ما ألقي التبعة علي المسلمين في البناء علي التجربة النبوية السابقة –في التعامل مع الأسود العنسي– والانطلاق منها في استنباط القواعد الشرعية العامة التي وظفها الرسول صلي الله عليه وسلم في تصفية ردته لتطبيقها علي أمثاله فرادي وجماعات .

٣ – أن متابعة القبائل لرؤوسائها وقادتها في التحول من الايمان الي نقيضه يوضح مبلغ سلطان هذه الزعامات وقدرتها علي التأثير فيمن كانوا تحت أيديهم من اتباع مستغلين في ذلك خصائص النظام القبلي في احترام السادة والنزول عند مشورتهم . لقد كانوا بحق علي دين زعاماتهم فلما مالت الزعامات عن الحق مالوا دون تبين لصلاح أو فساد ما أقدموا عليه ويبدو أن سبق القيادات في الارتداد كان من ضمن ما ورائه اثر الهزة العنيفة التي قوضت سلطانهم ومفاسد القيم التي كانول يقدسونها من علو وتكبر قبل الاسلام وهو أمر طالما اظهروا استكاره ولو أدي الي الانخلاع من الاسلام وتكرر حدوثه حتي بعد قمع فتنة الردة في خلافة أبي بكر وما أمر جبلة بن الأيهم ملك غسان ببعيد لما ارتد نصرانيا في خلافة عمر حين علم أن الاسلام يسوى في القصاص بين المسلمين دون تفرقة بين كبير وصغير سواء وقع الحق علي احدهما أو له [2] .

٤ – لم يجد قادة الفتن من باب يدخلون منه علي القبائل التي شجعوها علي الارتداد سوي باب الدين فقابلوا حقائقه بأباطيلهم وزينوا للناس الأكاذيب لتبدو وكأنها من الدين ، ذلك أنهم كانوا يعلمون أن بابا آخر غير الدين لن يسهل لهم الدخول منه لأن ما أرادوه من اقوامهم كان متعلقا بجوهر الدين الحق ذاته ومن ثم كان الطعن في هذا الدين بتلبيس الأحكام وانتحال الباطل وفساد التأويل هو أنسب السبل لصرف الناس عما ارادهم الاسلام ، ولذلك تعددت أساليب

---

(١) انظر : المرجع السابق ، ج٢ ، ص٢٠٤ .

(٢) روي ابن سعد " كتب رسول الله صلي الله عليه وسلم الي جبلة بن الأيهم ملك غسان يدعوه الي الاسلام ، فاسلم وكتب باسلامه الي رسول الله صلي الله عليه وسلم واهدي له هدية ولم يزل مسلما حتي كان في زمان عمر بن الخطاب فبينما هو في سوق دمشق اذ وطيء رجلا من مزينة , فوثب المزني فلطمه ، فاخذه وانطلق به الي ابي عبيدة بن الجراح فقالوا هذا لطم جبلة ، قال: فليلطمه ، قالوا: وما يقتل ؟ قال :لا ، قالوا فما تقطع يده ؟ قال : لا ، انما امر الله تبارك وتعالي بالقود ، قال جبلة : او ترون اني جاعل وجهي ندا لوجه جدي جاء من عمق ، بئس الدين هذا ثم ارتد نصرانيا ، وترحل بقومه حتي دخل ارض الروم ، فبلغ ذلك عمر فشق عليه" . انظر الطبقات الكبري ، مرجع سابق ، ج١ ، ص٢٠٣.

مدعي النبوة من المرتدين ، فطليحة كان يزعم أن جبريل يأتيه بالوحي وكان يأمر اتباعه بترك السجود في الصلاة [1] ، أما مسيلمة فكان يرجز فاسد القول ويبتدع مالا معني له ويقول عنه افتراء وكذباً انه وحي ، ناهيك عما ارتكبه من فاحشة مع سجاح المتنبئة ليخرج بعدها معلنا للناس ان الله - تعالي عما يقول علوا كبيرا- قد أوحي اليه بذلك [2] وقد ثبت لهؤلاء المفسدين انهم قد وفقوا في اختيار الباب الذي دخلوا منه للافساد رغم علم اقوامهم بكذبهم لما قام أحد اتباعهم لأحد مدعي النبوة "اشهدانك كاذب وان محمدا صادق ولكن كذاب ربيعة - يعني مسيلمة الكذاب - احب الينا من صادق مضر " [3] يقصد النبي صلي الله عليه وسلم.

٥ - كما ان سرعة استجابة القبائل لدعوي الارتداد التي سري داؤها خارج المدينة واستسلامها لدعاة الارتداد يؤكد أمرين ، أولهما أن هذه القبائل كانت تقلد بعضها بعضا في نهج الارتداد لذلك كانت بعض القبائل تنتظر سبق بعضها الآخر الي الردة لتنتظر مآلها عقب الارتداد ومسلك الجماعة المؤمنة معها وكذلك فعلت بنو عامر التي كانت - وفق تعبير ابن الأثير - تقدم رجلا الي الردة وتؤخر أخري ، وتنظر ما تصنع أسد وغطفان . الي أن يقول "واقبلت بنو عامر بعد هزيمة بنو بزاخة يقولون : ندخل فيما خرجنا منه ونؤمن بالله ورسوله واتوا خالدا - أي ابن الوليد - فبايعهم علي ما بايع أهل بزاخة ، وأعطوه بأيديهم علي الاسلام " [4] والأمر الثاني ان الطواعية أو الارادية التي حدت بالقبائل الي الدخول في الاسلام هي نفسها التي ساقتها الي الخروج منه ويبدو أن هذه الطواعية ساعدت القادة الذين لم تفتنهم دعوي الارتداد - خاصة في بعض القبائل التي لم يظهر فيها أى مدع للنبوة- علي اقناع قبائلهم بفساد منطق الردة وقد روي دليلا علي ذلك ماأورده ابن الأثير أن "الجارود بن المعلي العبدي جمع عبد القيس علي الايمان بعد ردتهم فاسلموا وثبتوا علي اسلامهم " [5] .

٦ - واخيرا يستوقف الناظر في احداث الردة قيادة النساء لبعض القبائل ليس في اعلان الارتداد فقط بل وفي دخول الحرب ضد المسلمين الذين انهضهم الخليفة الأول لقمع الردة ، فسجاح التميمية التي تنبأت - أي ادعت النبوة - وصدقها قومها من تميم لم تكن الأولي [6] ،

---

(١) انظر : ابن الأثير ، الكامل ، مرجع سابق ، ج٢ ،ص٢٠٦ .

(٢) انظر : المرجع السابق ،ج٢ ، ص ص ٢١٣-٢١٦ ؛ الطبري ، تاريخ الأمم ، مرجع سابق ، ج٢، ص ص ٤٩٦-٥٠٠ ؛ ابن كثير ، البداية ، مرجع سابق ، ج٦ ، ص ص ٣٦٠-٣٦٢.

(٣) انظر : ابن الأثير ، الكامل ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص٢٢٠.

(٤) انظر : المرجع السابق ، ج٢ ، ص٢١٠ ؛ الطبري ، تاريخ الأمم ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص٤٩٠؛ ابن كثير ، البداية ، مرجع سابق ، ج٦ ، ص٣٥٨.

(٥) انظر : ابن الأثير ، الكامل ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص٢٢٥.

(٦) انظر : المرجع السابق ، ج٢ ، ص ص ٢١٣-٢١٦ ؛ الطبري ، تاريخ الأمم ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ص ٤٩٦-٥٠٠ ؛ ابن كثير ، البداية ، مرجع سابق ، ج٦، ص ص٣٦٠-٣٦٢ .

فهناك أيضا سلمي بنت مالك بن حذيفة التي جمعت حولها فلول غطفان وطيء وسليم وقادتهم في قتال جيش المسلمين بقيادة خالد بن الوليد ، وحرضتهم علي النزال وهي واقفة علي جمل الي ان قتلت وقتل حول جملها مائة رجل [١] ، ولكن يبقي التساؤل عن أسباب هذه الظاهرة الاستثنائية في قيادة المرتدين . هل هو ما بلغته النساء من مكانة في أقوامهن [٢] أم هو العجز في قيادة الرجال أم هي الثارات القديمة المبيتة ضد المسلمين . كالذي روي عن سبي سلمي بنت مالك التي لما اعتقتها أم المؤمنين عائشة رجعت الي قومها وارتدت [٣] ، أم هي الوعود التي بذلت فيما لو نجحت الردة كقول سجاح لما ارسلت توادع مالك بن نويرة "ان كان ملك فهو لكم"[٤]، أم هي الفتنة العامة التي سقطت فيها النساء كما سقط فيها قبلهن وبعدهن الرجال ؟ .

وعموما كانت العاصمة من هذه الفتنة الارتدادية في تحرك الخليفة الأول بتحريك عدة جيوش قضت علي رؤوسهم واتباعهم كقول ابن مسعود "فوا لله ما رضي أبو بكر منهم -أي المرتدين - إلا بالخطة المخزية أو الحرب المجلية ، فأما الخطة المخزية فأن يقروا بأن من قتل منهم في النار ومن قتل منا في الجنة وان يدوا قتلانا ونغنم ما اخذنا منهم وأن ما أخذوا منا مردود علينا ، وأما الحرب المجلية فان يخرجوامن ديارهم " [٥] .

---

(١) انظر الطبري ، تاريخ الأمم ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ص ٤٩١-٤٩٢ ؛ ابن الأثير ، الكامل ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص٢١١ ؛ ابن كثير ، البداية ، مرجع سابق ، ج٦ ، ص٣٦٠ .

(٢) كتلك التي كانت تدعي "أم زمل" وهي من سيدات العرب ، وكانت كأمها يضرب بها المثل في الشرف لكثرة اولادها وعزة قبيلتها وبيتها وقد اجتمع لها طائفة كثيرة من الفلال يوم بزاخة من اصحاب طليحة ، ومن بني غطفان فدفعتهم علي قتال خالد بن الوليد يقول ابن كثير "فلما اجتمعوا اليها امرتهم لقتال خالد فهاجوا لذلك وناشب اليهم آخرون من بني سليم وطيء وهوازن واسد , فصاروا جيشا كثيفا وتفحل أمر هذ المرأة فلما سمع بهم خالد بن الوليد سار اليهم واقتتلوا قتالا شديدا وهي راكبة علي جمل أمها الذي كان يقال له : من يمس جملها فله مائة من الأبل وذلك لعزها فهزمهم خالد وعقر جملها وقتلها وبعث بالفتح الي الصديق " . انظر ابن كثير ، البداية ، مرجع سابق ، ج٦ ، ص٣٦٠ .

(٣) انظر : الطبري ، تاريخ الأمم ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص٤٩١ ؛ ابن الأثير . الكامل ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص٢١١

(٤) انظر الطبري ، تاريخ الأمم ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص٤٩٦ ؛ ابن الأثير ، الكامل ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص٢١٤ .

(٥) انظر : ابن الأثير ، الكامل ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص٢٠٥ . وانظر في سياسة الخليفة الأول في التصدي لحركة الردة وكيفية تحريك جيوشه لذلك ، ومعاركها وقادتها وما انتهت اليه في المرجع السابق ، ج٢ ، ص ص٢٠٥-٢٣٧ ؛ الطبري ، تاريخ الأمم ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ص ٤٧٥-٥٥٠ ؛ ابن كثير ، البداية ، مرجع سابق ، ج٦ ، ص ص ٣٥٠-٣٨٥ . وانظر ايضا : مصطفي منجود، الأبعاد السياسية للامن . مرجع سابق . ص ص ٢٤٧ - ٢٥٨ ؛ عبد المتعال الصعيدي ، القضايا الكبري في الاسلام ، القاهرة : مكتبة الآداب ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٠ ، ص ص ٩٢ - ٩٥ ؛ الامام محمد أبو زهرة ، الوحدة الاسلامية، القاهرة : دار الفكر العربي ، الطبعة الثانية ، ١٣٩٧هـ-١٩٧٧م ، ص ص ١١٦-١١٨ ؛ د محمد سليم العوا ، مرجع سابق ، ص ص ٨٢-٨٣ ؛ د. منظور الدين احمد ، مرجع سابق ، ص ص١٧٠-١٧٣ .

المطلب الثالث : قاصمة الاعتداء علي مركز الدولة وعاصمة رده وتصفيته :

وذلك قبل أن يتخذ الخليفة الأول قراره بتحريك الجيوش للتعامل مع للمرتدين فقد توقع ان يغير المرتدون علي المدينة ، لما رفض ما اقترحه رسلهم الي المدينة من التفريق بين الصلاة والزكاة وأعلمهم أنهم لو منعهوه شيئا صغيرا أو كبيرا كانوا يؤدونه للرسول صلي الله عليه وسلم لجاهدهم عليه مهما كان حجم تضحياته ، ولذلك أعد للأمر عدته فجعل على أنقاب العاصمة نفرا من الصحابة ، والزم اهل المدينة حضور المسجد خوف الغارة من العدو لقربهم منه ، فما لبثوا إلا ثلاثة أيام حتي طرقوا المدينة غارة من الليل فتصدي لهم المسلمون ، وخرج اليهم الخليفة بنفسه وأهل المسجد بموضع يقال له ذو حسي وابقي النقباء في مواضعهم وظل يتبعهم حتي تقابل مع المرتدين في موقعة دامية فهزمهم وطاردهم حتي موضع آخر يسمي بذي القصة ، فلما وثبت بعض القبائل من بني عيسي وذبيان ومن تبعهم ومن وراءهم في هذا الصنيع أصر الخليفة علي قتالهم بنفسه ، فسار اليهم حتي نزل بمكان يدعي بالابرق فقاتل من به حتي هزم المشركون من بني عبس وبني بكر وذبيان وغلبوا علي بلادهم فحماها الخليفة لدواب المسلمين وصدقاتهم ، ثم عقد الألوية لمتابعة المرتدين (1) محملا كل لواء برسالتين تتضمن احداهما دعوة اعذار وانذار لفلول المرتدين وجهة ارسال الألوية ، تقيم الحجة عليهم كي يعودوا الي دين التوحيد وتحذرهم مغبة عدم الانتهاء عن ذلك ، والثانية تحوى منهج التزام لايحيد عنه قائد كل لواء يوضح له حدود ما يفعله ومالا يفعله قبل المرتدين سواء قبلوا دعوة الاعذار والانذار أو رفضوها وسواء غلب علي سلوكهم المسالمة وحقن الدماء أو المنابذة وإراقتها (2) .

المطلب الرابع:قاصمة الاختلاف علي مواصلة الكفاحية الخارجية وعاصمة الاتفاق عليها :

وذلك ان النبي صلي الله عليه وسلم كان قد استعمل اسامة بن زيد علي جيش للمسلمين ، وأمره ان يتوجه الي الشام ويوطيء الخيل تخوم البلقاء والداروم من ارض فلسطين ، بيد أن البعث لم ينفذ لوفاة الرسول صلي الله عليه وسلم وارتداد قبائل العرب ، فاختلف المسلمون بعد اختيار الخليفة الأول في أمر استمرار بعث اسامة من عدمه ، ففريق رأي انه لاينبغي ان تتفرق جماعة المسلمين عن الخليفة بعد تفاقم أحداث الردة وفي البعث مظهر من مظاهر هذا التفرق لأنه نشر لجزء من قوة الدولة خارج حدودها وأولي ان تتكامل عناصر القوة كافة لتصفية أمر الردة علي ان يؤجل بعث اسامة حتي الانتهاء من هذا الواجب الأولي ، أما الخليفة فأبي إلا ان ينفذ البعث

---

(1) انظر التفاصيل في : الطبري ، تاريخ الأمم ، مرجع سابق ، ج2 ، ص ص 476-480 ؛ ابن الأثير ، الكامل ، مرجع سابق ، ج2 ، ص ص 206-207 ؛ ابن كثير ، البداية ، مرجع سابق ، ص ص 352 - 345 .

(2) انظر نص هاتين الرسالتين في : ابن كثير ، البداية ، مرجع سابق ، ج6 ، ص ص 356-357 ؛ الطبري ، تاريخ الأمم ، مرجع سابق ، ج2 ، ص ص 480-482 ؛ أحمد زكي صفوت ، جمهرة رسائل العرب ، مرجع سابق ، ج1 ، ص ص 109 - 112 ؛ د. محمد حميد الله ، مرجع سابق، ص ص 259 - 264 .

ولذلك أمر ان يخرج كل من هو من جيش اسامة الي معسكره بالجرف ، فخرجو كما ارادهم ، حين أن اسامة بن زيد ارسل عمر بن الخطاب وكان ضمن البعث يستأذن ان يرجع بالناس لأنه لم يكن ليأمن علي خليفة رسول الله صلي الله عليه وسلم وحرم رسول الله صلي الله عليه وسلم ، والمسلمين أن يتخطفهم المشركون ، وثمة فريق من الأنصار أراد ان يتولي أمر البعث من هو اقدم سنا من اسامة بن زيد حديث السن في نظرهم فلما رأي الخليفة ان الخرق سيتسع وأن الخلاف سيزداد خطورة رد المخالفين الي رأيه ، بالحجة والبرهان فالذين رأوا تأخير البعث واجههم بان البعث كان قضاء من رسول الله صلي الله عليه وسلم وما ينبغي ان يرد قضاءه ولو لم يبق في القري غيره بل ولو خطفته الكلاب والذئاب، والذين رأوا في اسامة صغر السن، وقلة الخبرة، واجههم بأن الرسول استعمله علي سنه التي هو عليها ، ولو كان سنه حائلا دون ولايته ما ولاه أمر البعث فما ينبغي له كذلك ان يعزله وقد وجد فيه النبي صلي الله عليه وسلم صلاحا لما كلفه .

وهكذا لم يزل الخليفة يرد الحجة بمثلها حتي اجتمعت الكلمة وعصمت وحدة الجماعة علي رأي الخليفة فتوجه اسامة بن زيد الي وجهته وعاد ظافرا بعد اربعين يوما وكان في انفاذ جيشه فيما يقول ابن الأثير "اعظم الأمور نفعا للمسلمين فان العرب قالوا : لو لم يكن بهم قوة لما ارسلوا هذا الجيش فكفوا عن كثير مما كانوا يريدون ان يفعلوه " [1] .

وهكذا قدر للقيادة السياسية الثانية في خبرة المجتمع الاسلامي ان تتحمل مهام مسؤليات ثلاث في آن واحد ، مهمة الحفاظ علي قوة الدفع التي سرت في اوصال الدولة منذ أرست القيادة الأولي – قيادة النبوة – أسسها لتفيض علي المسلمين وغيرهم بما تعد به دعوة الاسلام من الارتقاء بالانسان ومجتمعه ، ومهمة انتشال الجماعة المسلمة مما أصابها وهز كيانها من جراء انتهاء الوحي رسولا ورسالة بعد ان عهد النبي صلي الله عليه وسلم بما أنزل عليه منه الي صحابته من بعده ، واستحفظهم عليه قرآنا وسنة ، ومهمة ان لايدع فرصة لمغرض أو نهاز لفرص من داخل الدولة أو من خارجها كي يؤجج نار الفتنة والانقسام بين صفوف المسلمين . ان بالطعن في مصداقية استمرار الوحي بينهم أو بالتشكيك في قدرتهم في التغلب علي مشكلة القيادة وقد استطاع الخليفة الأول أبو بكر ان يتصدي لهذه المهام وما تفرع منها ليمهد السبيل لمن بعده كي ينقل الدعوة بالدولة والدولة بالدعوة الي طور جديد [2] .

---

(١) انظر : ابن كثير ، الكامل ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص٢٠٠ ؛ وانظر أيضا : الطبري ، تاريخ الأمم ، مرجع سابق ، ج٢، ص ص ٤٦١ – ٤٦٣ ؛ ابن كثير ، البداية ، مرجع سابق ، ج٦ ، ص ص٣٤٣ – ٣٤٥ ؛ ابن العربي ، العواصم من القواصم ، مرجع سابق ، ص ص ٤٥-٤٦ .

(٢) انظر من المصادر الاجنبية التي تعرضت لتطور الدولة وتحدياتها في خلافة ابي بكر الصديق :

- Khuda Bukhsh , Politics in Islam , Lahore , Kashmir : Ashraf Press,1961 , pp 13-36 ; Francesco Gebrieli , op.cit, pp 90-93 ; Hugh Kenedy The Arabs in History , London :

المبحث الثالث : التطور الثالث : اتساع نطاق حركة الدولة خارجيا ومواجهة تحدياته :

فرغم شدة القواصم في عصر الخليفة الأول ورغم ان التطور السياسي بعد انقضاء عصر النبوة قد فرض عليه أن يتجه الي داخل الدولة ليعيد ترتيب أوضاعه بتطهير أركانه من شوائب الارتداد ، والخروج شبه الجماعي للقبائل العربية علي السلطان المركزي للخلافة إلا انه أبي أن يشغله هذا الذي فرض عليه عن تطوير نطاق الدولة ودعوتها ، ولو أنه لم يكن له من عمل غير اخماد نيران هذه الفتنة لكفاه ، ذلك أن ضبط أمور الدولة واعادة انتظامها علي جادة الالتزام الديني مناط شرعيتها والدفاع عن المقاصد العليا التي ارست قيادة النبوة قواعدها والاطاحة بقيادات الفتنة التي اطلت برؤوسها لتنازع المكانة الحضارية لعاصمة الدولة ، هذه الخطوات كانت بمثابة الأرض الصلبة التي وقف عليها الخليفة الثاني لينقل الدولة من طور حدود المدينة -الدولة - الي طور الدولة مترامية المدن والأطراف . بيد أن الخليفة الأول أراد أن يكمل ما انجزه من وأد للردة بثلاثة أعمال أخري لاتقل في آثارها الايجابية عن آثار نهجه مع المرتدين أحدهما كانت له دلالته في مواصلة تجميع شمل الجماعة السياسية وذلك لما أمر بجمع القرآن الكريم حفاظا علي مصدر الأحكام والتشريعات من ان تصيبه هلكة أو يلحق به تضيع ، خاصة وان كثيرا من حفظته كانوا قد استشهدوا في قتال المرتدين، والثاني كانت له دلالاته في اثبات أن بعث اسامة بن زيد الي تخوم الروم لم يكن سوي مقدمة تلتها مقدمات أخري نحو تطوير فيضان الدولة ومد سلطان دعوتها خارج حدود المدينة النبوية بسلسلة من الفتوحات الخارجية ، وكأن الخليفة أراد بذلك ان يثبت من ناحية أن المدي الذي وصل اليه وهن الدولة مع الردة كأن لم يكن ، وإلا ما انتشرت جيوشه خارج المدينة ، ولانكفأت علي الداخل لتخلص الدولة من هذا الداء ، وان يلزم من بعده من ناحية أخري بضرورة أن يستكمل ما بدأه من جهد في بسط دعوة الاسلام ونشرها الي الأمم والدول التي لم تعهدها مهما كان خطر الخطوب الداخلية . والثالث كانت له دلالاته في كفاية المسلمين هم اختيار من يخلفه كي يتفرغوا لمواصلة ما بدأه من تطوير للدولة ، ومواجهة ما قد يصاحبه من تحديات لم يعهدوها من قبل. لا معه ولا مع النبي صلي ا لله عليه وسلم (١) . لقد كان ماثلا في ذهن الخليفة - وقد اقدم علي هذا العمل الأخير - ما جري في احداث السقيفة قبل

Hutchison University Press, 1968, pp 5-10 ; Fred Mcgrow Ponner, The Early Islamic Conquests, New York: Princeton University Press, 1981, pp 82-97 ; Akram Raslan, op.cit, pp 112 -117.

(١) انظر تفاصيل عملية جمع القرآن في خلافة ابي بكر الصديق ومقاصدها السياسية بتفصيل في : مصطفي منجود ، الأبعاد السياسية للأمن في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ص ٤٨٦ - ٤٩٩ .

وانظر تفاصيل فتوح البلدان في خلافة الخليفة الأول في الطبري ، تاريخ الأمم ، مرجع سابق ، ج٢، ص ص ٥٥١-٦١٢ ؛ ابن الأثير ، الكامل ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ص ٢٣٨-٢٦٦ ؛ ابن كثير ، البداية ، مرجع سابق ، ج٦ ، ص ص ٣٨٥-٣٩٧ ،ج٧ ، ص ص٣-١٨. وانظر في استخلافه عمر بن الخطاب وابعاده السياسية في مصطفي منجود ، الفتنة الكبري ، مرجع سابق ، ص ص ٦٩ - ٧٨ .

أن يُعهد اليه بالخلافة ، ويبايع له ، فأثر أن ينتهج نهجا جديدا في اختيار خليفة المسلمين ، كانت محصلته اختيار عمر بن الخطاب ليخلفه فوجد المسلمون معه انفسهم في سعة من أمرهم كي يلتفتوا الي المهمة الاساسية في الفيضان بالدعوة ، بعد أن مهد لهم أبو بكر الصديق الطريق وأزال من أمامهم منغصات الاضطراب الداخلي ، وضرب لهم مثلا في كيفية الجمع بين التصدي لقوة هذه المنغصات الداخلية وتسيير جيوش الفاتحين خارجيا في توازن وتزامن نادري التحقيق من بعده. وقد اثبت التطور السياسي بعد ابي بكر ان اختياره عمر بن الخطاب حمل مصداقية كبيرة ، ان في مناسبته لقيادة الدولة من بعده، أو في جدارته في اعلان راية التوحيد في بقاع كثيرة من أطراف الأرض لم يكن ثمة عهد بينها وبين الاسلام من قبل ، أو في قدرته علي الاستيعاب الفعال للتحديات كافة التي تمخضت عن هذا الاعلاء ، وصهرها لتكون طاقة جديدة تدفع حركة الدولة نحو مزيد من الفتوحات ، ومزيد من الابداع الحضاري وهكذا تبدو ملامح هذا التطور الثالث في الآتي :

المطلب الأول : تجاوز مشكلة اختيار قيادة الدولة :

فكما سبق القول ساعد الخليفة أبو بكر الصديق المسلمين علي تجاوز مشكلة الخلافة من بعده، وسد عليهم أبواب التساؤلات التي تفجرت عقب انقضاء عصر النبوة ، وذلك لما آثر أن يعهد بالخلافة الي عمر بن الخطاب عهد وصاية لاعهد الزام ، أو بعبارة أخري عهد ترشيح للخلافة وليس عهد مبايعة نافذة ، مبني علي رضي المسلمين وقبولهم ، وقد جاء في الكتاب الذي املاه أبو بكر علي عثمان بن عفان نص العهد لعمر بن الخطاب كالتالي : "بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد به أبو بكر بن ابي قحافة خليفة محمد رسول الله صلي الله عليه وسلم عند آخر عهده بالدنيا نازحا عنها وأول عهده بالآخرة داخلا فيها ، في الحال التي يؤمن فيها الكافر ويتقي فيها الفاجر ويصدق الكاذب ، اني استخلف عليكم عمر بن الخطاب فان بر وعدل فذلك علمي به ورأيي فيه ، وان جار وبدل فلا علم لي بالغيب ، والخير أردت ولكل امريء ما اكتسب وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون " (1) .

هذا العهد ، الذي كان فاتحة طريقة جديدة في اسناد السلطة - طريق ولاية العهد - تناولها الفقه الاسلامي بالتحليل والدراسة فيما بعد، أكد عدة حقائق في اختيار عمر بن الخطاب تميزه عن غيره من سبل اسناد السلطة لولاة العهد في النظم الملكية أولاها وجود ضرورة شرعية لمن يعهد اليه أمر السلطة ، والثانية البعد عن توريث السلطة باسنادها الي الاقارب، والثالثة البعد عن الانفراد بالقرار حال العزم علي ولاية العهد ، والرابعة استناد ولاية العهد علي الرضا والقبول من عامة المسلمين ، والخامسة أن الاستخلاف أو ولاية العهد في عصر الخليفة المستخلف -بكسر اللام-

---

(1) انظر نص العهد في : الباقلاني ، مرجع سابق ، ص ٤٣ ؛ احمد زكي صفوت ، جمهرة رسائل العرب ، مرجع سابق ، ج١ ، ص١٤٤

لايرادف ولاية السلطة لمن عهد اليه ، والسادسة أن ولاية العهد لاتكون لمن يحرص علي السلطة ويسعي اليها، والسابعة استمرار قرشية الخليفة وذلك تم تناوله بتفصيل وتعليق فى موضع آخر (١)

المطلب الثانى : اتساع حركة الفيضان الخارجي :

لو ان باحثا فردا ذهب ليعدد اساليب افاضة الدعوة مع الفاتحين المسلمين فى عصر عمر بن الخطاب أو وجهاتها أو قادتها أو البطولات التي صاحبتها أو التضحيات التي بذلت فيها لما استطاع الى ذلك سبيلا . يكفي أن نعلم أن الاتساع الذي بلغته حركة الفتوحات في خلافة عمر بن الخطاب كان من الضخامة بحيث شمل "فتح العراق كله ، السواد والجبال واذربيجان ، وكور البصرة وأرضها ، وكور الأهواز ، وفارس ، وكور الشام ، ما خلا اجنادين التي فتحت في خلافة ابي بكر ، وكور الجزيرة ، والموصل ، ومصر ، والاسكندرية ، وقتل عمر بن الخطاب وخيله علي الري وقد فتحوا عامتها (٢) . ويستوقفنا في هذه الفاعلية الخارجية تأكيد بعض الحقائق :

---

(١) انظر هذه الحقائق بتفصيل ، وسندها من الخبرة السياسية في : مصطفي منجود ، الفتنة الكبري ، مرجع سابق،ص ص٦٩-٧٨ . وانظر للملابسات التي صاحبت ولاية العهد للخليفة الثاني : الطبري، تاريخ الأمم، مرجع سابق .ج٢ ،ص ص ٦١٧-٦٢٠ ؛ ابن الأثير ، الكامل،مرجع سابق، ج٣ ، ص ص ١٤٨-١٥٠ ؛ الكاندهلوي ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ص ١٣-١٥.

(٢) انظر ابن سعد ، مرجع سابق ، ج٣ ، ص ص ٢١٣-٢١٤ ؛ وفي رواية اخري مفصلة للسيوطي أنه فتح دمشق ، وحمص ، وبعلبك ، والبصرة ، والايلة ، والاردن ، والاهواز ، والمدائن وتكريت ، وبيت المقدس ، وقنسرين ، وحلب، وانطاكية ، ومنبج ، وسروج ، وقرقيسيا وجند يسابور ، وحلوان ، والرها ، وسميسطاء ، وحران ، ونصيبين ، وطائفة من الجزيرة ، والموصل ، ونواحيها ، وقيسارية ، ومصر ، والمغرب ، والاسكندرية ، ونهاوند ، وبرقة، وأذربيجان وغيرها ، وكل ذلك في الفترة ما بين سنة اربع عشرة من الهجرة وسنة ثلاث وعشرين منها .

انظر : جلال الدين السيوطي ، تاريخ الخلفاء ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، القاهرة : المكتبة التجارية الكبري ، الطبعة الثالثة ، ١٩٦٤ ، ص ص١٣١-١٣٢ ، وفي رواية ابن كثير أن " فتح الشام كله ، والجزيرة ، والموصل ، وميافارقين ، وآمد ، وأرمينية ، ومصر ، واسكندرية ، ومات وعساكره علي بلاد الري وفتح من الشام : اليرموك ، وبصري ، ودمشق ، والأردن ، وبيسان ، وطبرية ، والجابية ، وفلسطين ، والرملة ، وعسقلان ، وغزة ، والسواحل ، والقدس ، وفتح مصر ، واسكندرية ، وطرابلس الغرب ، وبرقة ، ومن مدن الشام : بعلبك ، وحمص ، وقنسرين ، وحلب ، وانطاكية ، وفتح الجزيرة ، وحران ، والرها ، والرقة ، ونصيبين ، ورأس عين ، وشمشاط ، وعين وردة ، وديار بكر ، وديار ربيعة ، وبلاد الموصل ، وأرمينية جميعها ، وبالعراق : القادسية ، والحيرة ، ونهر سير ، وساباط ومدائن كسري ، وركورة الفرات ودجلة والايلة ، والبصرة ، والاهواز ، وفارس ، ونهاوند ، وهمدان ، والري ، وقومس ، وخراسان ، واصطخر ، واصبهان ، والسوس ، ومرو ، ونيسابور ، وجرجان ، واذربيجان وغير ذلك ".

انظر البداية ، مرجع سابق ، ج٧ ، ص١٤٧ ؛ وانظر ايضا : محمود شاكر ، مرجع سابق ، ج٣ ، ص ص ١٤٣-١٩٠.

أولاها : ان رسائل الرسول صلي ا لله عليه وسلم ومكاتباته الي ملوك الأرض ورؤساء الدول حين نقلت اليهم حرص الاسلام علي ان يدخل فيه الناس طوعا لا كرها فبشرتهم بأخوة الدين والانتظام في نهج قيمه واخلاقه عقيدة وشريعة وأنذرتهم مغبة صم الآذان عنها ، بما في ذلك من سوء العاقبة في ازالة الملك واقتلاع السلطة . هذه الرسائل وتلك المكاتبات لم تكن مجرد دعاوي ابراء ذمة أو معذرة الي ا لله في القيام بدعوة الناس ، لاتلبث ان تنقضي بوفاة الرسول صلي ا لله عليه وسلم بل ظلت - وهي كذلك دائما -وظيفة حضارية للدولة الاسلامية وتبقي مابقي الالتزام بتبليغها - وما بقي من يستطيع القيام بواجباتها ومن ثم فهي التزام دائم علي الأمة الاسلامية - وفق شروط الداعي - حاكما ومحكوما ، وليست التزاما مؤقتا مرتبطا بحياة نبي من الأنبياء ، أو خليفة من الخلفاء بعده ، ذلك ان انتهاء سلطة النبوة أو انتهاء اية سلطة سياسية شرعية تخلفها لايسقط أبدية الالتزام وانما تتواصل هذه الوظيفة ويتوارثها أجيال المسلمين جيلا بعد جيل الي ان يرث ا لله الأرض ومن عليها.

وثانية الحقائق ان الدعوة مع حركة الفتح الاسلامي وجدت من يتابع ابلاغها للناس ، ويحتضن منطق العزة والقوة فيها غير عابيء بسطوة وجهة التبليغ أو سلطانها . وانظر الي ملامح هذا المنطق في بلاغة خالد بن الوليد اذ يقيم الحجة علي باهان امير الروم اعذارا وانذارا قبل ان يدخل معهم في قتال عنيف اطاح بسلطانهم بعد ذلك ، اذ يقول له "ونحن ندعوكم الي ما دعانا اليه نبينا صلي ا لله عليه وسلم والي ما امرنا به ان ندعو اليه الناس فندعوكم الي الاسلام ، والي أن تشهدوا أن لااله إلا ا لله وان محمدا عبده ورسوله ، والي أن تقيموا الصلاة ، وتؤتوا الزكاة ، وتقروا بما جاء من عند ا لله عز وجل ، فان فعلتم فانتم اخواننا في الاسلام لكم مالنا وعليكم ما علينا وان ابيتم فانما نفرض عليكم ان تعطوا الجزية عن يد وانتم صاغرون ، فان فعلتم قبلنا منكم وكففنا عنكم ، وان ابيتم ان تفعلوا فقد وا لله جاءكم قوم هم أحرص علي الموت منكم علي الحياة " (1) .

وبمنطق العزة هذه اتسعت حركة الفتح ليدخل الناس في الاسلام وليري ملوك الأرض آنذاك صدق ما بشرهم النبي صلي اله عليه وسلم حال قبول دعوة التوحيد وصدق ما انذرهم حال رفضهم اياها ومن ثم صدق الرسالة التي أنزلت عليه ليكون بها ﴿شاهدا ومبشرا ونذيرا﴾ (2) .

والحقيقة الثالثة أن العقيدة وليس شيئا آخر قبلها -كانت وهي كذلك دائما ينبغي ان تكون- هي أساس التحرك الخارجي لاعلاء كلمة التوحيد جوهرها ، بعبارة أخري كانت المعاني الجامعة التي يستبطنها مبدأ "الجهاد في سبيل ا لله" هي الدافع القوي لدخول المسلمين في علاقات السلم أو الحرب أو المهدنة مع غيرهم و لم يكن طمع الحصول علي مكسب أو ثراء من الغنائم أو الفيء أو

---

(1) انظر احمد زكي صفوت ، جمهرة خطب العرب ، مرجع سابق ، ج1، ص ص 253 - 254.

(2) سورة الاحزاب /الآية رقم 45.

السلب أو ماعدا ذلك من ثمرات مادية للجهاد [1] ، وما كان مسلكهم هذا إلا نزولا عند الأمر الإلهي ﴿وجاهدوا في الله حق جهاده ، هو اجتباكم﴾ [2] وعند الأمر النبوي "اغزوا باسم الله في سبيل الله قاتلوا من كفر بالله " [3] ، ولم يزل الخلفاء الراشدون بعد النبي صلي الله عليه وسلم يلتمسون خطي هذا الهدي فجاء أبو بكر ليودع بعض جيوشه ، وهو يقول "اندفعوا باسم الله [4] يتبعه عمر بن الخطاب علي هذا النهج بقوله "بسم الله وبالله وعلي عون الله امضوا بتأييد الله ، وما النصر إلا من عند الله، ولزوم العدد والصبر فقاتلوا في سبيل الله من كفر بالله " [5] .

ورغم ذلك لايمكن القول ان المكاسب المادية من وراء الجهاد لم تحرك نفوس فريق من المسلمين . ولاضير من ذلك اذ ان احدي الحسنيين التي وعدهم الله بها بفعل الجهاد ، وهي النصر لاتقف في معناها عند حد هزيمة العدو ، أو تصفيته جسديا ، وانما تشمل كذلك أوجه النصر كافة من وراثة الأرض ، والديار والأموال وهو ماتحدث عنه القرآن الكريم اذ بين حال المسلمين مع النصر عقب غزوة الأحزاب ﴿واورثكم ارضهم وديارهم واموالهم وارضا لم تطأوها﴾ [6] ، كذلك لاتثريب علي هؤلاء النفر ، وقد علموا ان الخيط دقيق في أعمال الجهاد بين اخلاص النية لله واخلاص النية للرياء أيا كانت صوره ، ومنها بالقطع بغية المنافع المادية فحرصوا علي عدم خرق هذا الخيط أو قطعه خاصة ان النبي صلي الله عليه وسلم قد اسقط لهم من ميزان الأعمال الصالحة كل قتال لايبتغي فيه وجه الله وحده ، وعرفهم أن "من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله " [7] .

والحقيقة الرابعة : ان حركة الفتح – وانطلاقا من النقطة السابقة – لم تكن حركة استطالة وبغي علي الناس حيث الافساد والخراب بل كانت حركة اعمارية بالمفهوم الاسلامي ، بعبارة

---

(١) هذه الاقسام من الأموال مبسوط الحديث فيها في أبواب الفقه المختلفة . أنظر رؤية سياسية لها ولموقعها من نظرية الجهاد في الاسلام أوردها : عبد العزيز صقر ، نظرية الجهاد في الاسلام ، حول تأصيل للمفاهيم والمقومات الاساسية في التقاليد الأولي، رسالة ماجستير ، غير منشورة ، كلية الاقتصاد –جامعة القاهرة ، ١٤٠٣هـ –١٩٨٣م ، ص ص ٢٠٤–٢٧٥.

(٢) سورة الحج / الآية رقم ٧٨.

(٣) رواه مسلم عن سليمان بن بريدة عن ابيه .انظر صحيح مسلم بشرح النووي ، مرجع سابق ، ج١٢ ، ص٣٧.

(٤) انظر : أحمد زكي صفوت ، جمهرة خطب العرب ، مرجع سابق ، ج١ ، ص١٨٧.

(٥) انظر : المرجع السابق ، ج١ ، ص٢٢٧ .

(٦) سورة الاحزاب /الآية رقم ٢٧ .

(٧) واصل الحديث الذي رواه البخاري عن ابي موسي قال "جاء رجل الي النبي صلي الله عليه وسلم ,فقال : الرجل يقاتل للمغنم ، والرجل يقاتل للذكر والرجل يقاتل ليري مكانه فمن في سبيل الله ؟ قال من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله."

انظر : ابن حجر ، مرجع سابق ، طبعة الريان ، ج٦ ، ص ص ٣٥–٣٦.

أخري انها كانت انطلاقة لاعمار الوجهات التي ولي الفاتحون المسلمون وجوهم شطرها ، اعمار النظم والمؤسسات والسلطات والنفوس والاراضي والاموال والقيم والاخلاق بما يصلحها وينميها لتكون علي صراط الله المستقيم والدين القيم الذي كان هؤلاء الفاتحون يدعون اليه ولذلك دانت لهم الدول والشعوب ، وقد توافرت لهم شروط وراثة الأرض بفعل حركة الفتح (1) المتضمنة في قوله تعالي ﴿إن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين﴾ (2) ، ولهذا عندما يأتي القائد الاسلامي ربعي بن عامر ليقول لرستم قائد الفرس " الله ابتعثنا ، والله جاء بنا لنخرج من شاء من عبادة العباد الي عبادة الله ، ومن ضيق الدنيا الي سعتها ، ومن جور الأديان الي عدل الاسلام " (3) فانه ينفي ان تكون حركة الفتح الاسلامي مبررا لممارسة أعمال الاضطهاد الديني ، أو نهب الثروات ، أو ابادة الشعوب ، أو استغلالها واسترقاقها ، أو فرض نظم مستبدة عليها ، أو طمس معالم تراثها وحضارتها، أو تغيير هويتها ، أو ضرب اقلياتها وطوائفها بعضها ببعض ، أو تكريس اخضاعها وتبعيتها ، أو ما شاكل ذلك مما قاست منه دول وشعوب وعانت من حركة الاستعمار التقليدي الغربي (4) بصرف النظر عن الدول التي قادت روافد هذه الحركة ، أو تلك التي ذاقت مرارتها وويلاتها (5) .

---

(1) انظر في حقيقة الوجه الحضاري الاصلاحي لحركة الفتح الاسلامي : د فتحي الدريني ، مرجع سابق ، ص ص ٢٠٨-٢١٢ ؛ د. عماد الدين خليل ، حول انتشار الاسلام - وقائع وملاحظات ، المملكة العربية السعودية : جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية ، سلسلة ينابيع الثقافة العدد رقم ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م ، مواضع متفرقة ؛ منير شفيق : الاسلام في معركة الحضارة، مرجع سابق ، ص ص ١٢٩-١٣٢.

(2) سورة الأعراف /الآية رقم ١٢٨.

(3) انظر الطبري ، تاريخ الامم ، مرجع سابق ، ج٣ ، ص٣٤ ؛ ابن الأثير ، الكامل ، مرجع سابق، ج٢ ، ص٣١١ ؛ احمد زكي صفوت ، جمهرة خطب العرب ، مرجع سابق ، ج١ ، ص٢٤٢.

(4) انظر في نظرية الاستعمار (البغي) التقليدي : د.حورية توفيق مجاهد ، الاستعمار كظاهرة عالمية. القاهرة : عالم الكتب ١٩٨٥؛ وانظر في ظاهرة الاستعمار الجديد : ماجدة علي صالح ، الاستعمار الجديد في المنطقة العربية، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة ، ١٩٨٤م .

(5) فأين من ذلك مسلك الفاتحين المسلمين في جعل العقيدة - لا التوسع بالبغي - مناط حركتهم واحترامهم اديان الآخرين السماوية واقرارهم عليها حال رضاهم البقاء علي ما يدينون ورعاية ذمتهم والعهود معهم واسقاط الجزية علي غير القادر منهم بل واسقاطها عن الكافة حال تعذر الدفاع عنهم وحماية ارواحهم وممتلكاتهم - علي ما سيرد - وترك الأرض لأهلها مقابل خراجها وعدم تقسيمها عملا بسياسة عمر بن الخطاب في ذلك واعتبار الداخل في الاسلام كغيره من المسلمين فيكون له ما لهم وعليه ما عليهم بالعدل والبر والقسط في صد من ناصبهم العداء وظاهر علي اخراجهم وجعلهم القتال البديل الأخير لعرض الدعوة ، والتزامهم اخلاقه وهو ما شهدت به شعوب كثيرة من الذين رحبوا بالفاتحين المسلمين لتخليصهم من عنت النظم التي كانت عليهم . انظر علي سبيل المثال ما ورد في : دانييل دينيت ، الجزية في الاسلام ، ترجمة فوزي فهيم جاد الله ، بيروت ، مؤسسة فرانكلين ، ١٩٦٠ م ، مواضع متفرقة ، وانظر أيضا :

أما الحقيقة الخامسة فان حركة الفتح عبرت عن تفاعل متبادل بين مركز الدولة وأطرافها الجديدة التي قبلت رعويتها بفعل الحركة ومن ثم عن تفاعل بين الخليفة في المدينة وعماله ، أو قواده خارجها وقد اتخذ التفاعل من قبل الخليفة عدة صور ، منها ارسال الرسل أو ابداء الرأي والفتوي فيما يستدعي الاستشارة والفتوي ، أو توجيه النصائح في كيفية التحرك ووجهته في الدعوة ، أو النهي عن بعض الأمور ، أو الأمر ببعضها الآخر ، أو عزل بعض الولاة ، أو تقليدهم بعض المهام ، أو الاستجابة لبعض المطالب كإرسال المؤن والعتاد والجنود ، أو الانتقال الي بعض الأطراف لابرام المواثيق والعهود ، أو ماشاكل ذلك ، أما التفاعل من قبل قادة الأطراف فقد تعددت صوره ، كذلك بين استفتاء القيادة المركزية في بعض القيادة ، أو الرد علي بعض ما سألت بشأنه أو أمرت به ، أو استنصاحها ، أو نصحها ، أو طلب المدد والعون منها ، أو نقل أخبار الفتوحات اليها ، وكذا أخبار العدو وحال المسلمين معه ، أو اطلاعها علي ما ابرم من عهود وعقود مع غير المسلمين الي آخره من الأشكال.

وقد مكن هذا التفاعل المتبادل الخليفة الثاني من الاحاطة بأهم الأحداث التي كانت تجري خارج المدينة ، وكذا مكنته من اتخاذ القرارات المناسبة لما كان يستجد من أمور فضلا علي ما أحدثه – أي التفاعل – من ربط القيادات الفرعية بالقيادة المركزية ، ومن ثم ربطها بأولويات السياسة العامة للدولة ، وطبيعة موقع حركة الفتح منها ، الأمر الذي ترتب عليه وضوح الرؤية وعدم الاضطراب وتجنب الازدواجية والاختلاف بين ما كان يراه مركز الدولة وبين ما كانت تنتهجه أطرافها .

أما الحقيقة الأخيرة فانه يلاحظ أن أحداث حركة الفتح في خلافة عمر بن الخطاب اظهرت في اتجاهاتها كافة براعة المسلمين في أعمال القتال البري ، وعمليات الكر والفر، وسرعة التنقل والتنظيم علي الأرض ، لكن يقابل ذلك احجام واضح عن استخدام اساليب القتال البحري ، رغم سبق خبرة المسلمين في عصر النبوة في ركوب البحر ، لما هاجر من هاجر الي الحبشة بحرا ، غير انه مهما كانت آثار ذلك الاحجام ، فان ثمة أسبابا قد تفسر ابعاده منها طبيعة الحياة البدوية التي كان يعيشها المسلمون والتي جعلت ارتباطهم بمعيشة الصحراء أقرب الي القتال علي ظهرها من القتال علي ظهر البحر والبراعة في فنون ذلك أكثر من معرفة فنون القتال البحري، كما ذهب ابن خلدون [1] وارادة الخليفة عمر بن الخطاب في ان لايجعل بينه وبين المسلمين حاجزا من الماء ، وان يجنبهم البحر ما استطاع الي ذلك سبيلا فضلا علي تعرض المسلمين للهلكة في أحد البعوث التي سيرها الي الحبشة عن طريق البحر ، فآلي علي نفسه ان لايبعث بعدها جيشا في البحر غير ان هذا الاحجام العمري سرعان ما تحول الي اقدام في خلافة عثمان بن عفان نتج عنه تمرس

- Rudolph Peters , Islam and Colonialism , "The Doctrine of Jihad in Modern History", the Hague · Mouton Publisher ,1979 , pp.18- 19

(١) انظر : مقدمة ابن خلدون ، مرجع سابق ، ص٢٥٣.

المسلمين بالقتال البحري واستخدامه في كثير من الفتوحات ، وفى ذلك تفصيل مهم سبق تناوله فى رسالة الباحث للماجستير [1] .

المطلب الثالث : تحديات حركة الفيضان الخارجي لادارة الدولة :

فقد تضخمت حدود الدولة واتسعت اطرافها وامتدت مساحتها , ودخلت اعداد كبيرة في رعويتها من المسلمين ومن غير المسلمين وتعددت علاقاتها وتنوعت سلما وقتالا وهدنة ومن ثم تعددت تحدياتها وعظمت متطلبات ادارتها وتنظيمها واضحي التعامل مع هذه التطورات المختلفة وفق أسلوب أو نهج ادارة الدولة المحدودة بحدود مدينة الرسول صلي الله عليه وسلم في حاجة الي المراجعة بما تقتضيه من تعديل أو تطوير أو تجديد أو الغاء أو غير ذلك من أساليب المراجعة ليلائم ما استجد من تغيرات هي في ذات الوقت تحديات لعل من أهمها :

١ – التغير في تركية الأمة ومكوناتها الاجتماعية :

فلم تعد أمة الاسلام هي تلك التي كانت تجمع المهاجرين والانصار ومن لحق بهم فدخل في الاسلام في عصر النبوة كما لم تعد التركيبة السكانية للمدينة مقصورة علي المسلمين واليهود وقبائل العرب التي دخلت فيما بعد فيما دخل فيه اهل السابقة الايمانية ثم ارتدت الي ان أعادها الخليفة الأول الي حادة الايمان فقد لحق بهؤلاء وهؤلاء أمم وشعوب من الشرق والغرب والشمال والجنوب من الروم والفرس ، وممن كانوا تحت ايديهم ، والبربر ، والاحباش وغيرهم من العرب والعجم والبيض والسود ، ممن كانوا ينطقون العربية وممن كانوا لايتكلمونها.

وهذه التركيبة الاجتماعية كانت في حاجة شديدة الي نموذج جديد للتوحيد والانصهار لتكوين الأمة الواحدة بصرف النظر عن الاختلافات السابقة وهكذا بدا التساؤل المهم الذي فرضه مثل هذا التطور الجديد مرتبطا بكيفية الاستفادة من الخبرة النبوية في صهر الولاءات المتعددة والانتماءات المختلفة لتخرج منها في النهاية الأمة الوسط التي تجعل الناس –من منطلق الايمان ووحدة العقيدة – سواسية بلا تمايز إلا في سبق الاخلاص للدين والاستقامة علي طريقته ، والتقوي في العمل بمقتضاه.

٢ – التغير في روافد ثقافة الدولة:

فالجموع الجديدة التي ضمتها الدولة صاحبها –علي تنوعها – علي مستوي التغير الكمي الذي تمخض عن اذعانها للاسلام – وربما علي مستوي أكبر – تغير كيفي ، ذلك أنها لم تكن مجرد اعداد فردية أو جماعية دخلت في التوحيد بلا جذور ثقافية وقيمية ، بل كانت أكثر من ذلك تعبر عن شتات من هذه الجذور وبعبارة أدق انها لم تكن علي ثغر واحد من الثقافة والقيم ،

---

(١) تم تفصيل مسألة ركوب البحر والقدرة علي التعامل القتالي من خلاله في الأصول المنزلة وخبرة الخلافة الراشدة فى موضع آخر ، أنظر : مصطفى منجود ، الأبعاد السياسية للأمن في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ٧٤٩-٧٥٦.

قبل ان تعلن عن اسلامها وفي اوائل عهدها به ومن ثم لم يكن متصورا أن تتخلى تلقائيا أو نهائيا عن هذه الموروثات ، أو أن تكره علي أن تفعل ذلك فور اسلامها ، فذلك مناف لحقائق الأمور فضلا علي أنه يحوي قدرا كبيرا من المغالطة ذلك أن للأفراد والشعوب والدول سننا في طبائعها ، وحدود التغيير فيها ومجالاته ، والقفز علي هذه السنن مآله الاخفاق ، لذا كان علي الدولة أن تتعامل مع التحول نحو الاسلام بكل ماصاحبه من تنوع في اللغات والاجناس والعادات والتقاليد والثقافات والمعتقدات والاعراف ، والميول ، والاهواء ، والأمزجة ، والطبائع، وغيرها من المؤثرات بشكل يستوعب التنوع ويوظفه بما يخدم وحدة الدولة ويحول دون ترهل جسدها وتفتته الي كيانات اقليمية أو عرقية أو طائفية تعصف بتماسكها ووحدتها وتقعد بحركتها عن النهوض والحيوية والانجاز .

٣ – التغير في طبيعة واجب سلطة مركز الدولة:

فقد ظلت مدينة النبي صلي الله عليه وسلم دولة محدودة الأطراف ، حتي نهاية خلافة ابي بكر الصديق الخليفة الأول ، لكنها مع خلافة الخليفة الثاني احاطت بها الأطراف من كل جانب تقريبا ، إن بفعل اقبال جانب كبير منها علي دين التوحيد ، أو بفعل قبول جانب آخر أن يدخل في رعويتها علي أن يستقر علي الديانة التي كان يدين بها من نصرانية أو يهودية أو مجوسية .واذا كانت هذه الأطراف لم تترك همـلا بلا ضابط أو رابط في علاقتها بمركز الدولة ، وعلاقتها ببعضها البعض ، ابان انسياب حركة الفتح الاسلامي ،وما صاحبها من غزو وجهاد فقد كان حريا بقيادة الدولة –وقد دانت السيادة للمسلمين علي الأطراف المفتوحة – أن لا يخمد دأبها في ضبط العلاقة بينها وبين ولاتها عليها من حيث تحري الدقة في اختيار أنسب الولاة لها ، وفرض الرقابة عليهم ، ومحاسبتهم ، ومتابعة ما يجري داخلها ، وقضاء حوائج الناس بها ، وسماع شكاياتهم ، ومراعاة حقوق المسلم ، وغير المسلم ، وواجباته فيها ، وحمايتها من أي عدوان خارجي ، والرقابة علي مردود العلاقات بينها وبين غيرها من المسلمين ، وردع أي بادرة للتمرد في أي منها أن علي مركز الدولة ، أو علي نائب الخليفة في أي منها ، أو علي بعضها البعض وكفالة التراتيب الادارية والنظمية اللازمة لكل ذلك.

٤ – التغير في جوهر أمن الدولة الداخلي والخارجي:

فكل طرف من الأطراف التي ضمت الي الدولة أضاف عبئا امنيا جديدا كما ان جهات الأمن في الأطراف لم تعد بالتالي تشمل المسلمين واهل الكتاب والمستأمنين داخل المدينة وحدها ، وبؤر التمرد والاضطراب الداخلية غدا اتساعها متوقعا ، وكذا بؤر التهديد والانتهاك الخارجي ، وثغور المسلمين اتسعت وتعددت ، ومهام الرباط والجهاد تنوعت وازدادت مع كل ذلك تكلفة واعباء ، وهذه التحديات جميعها كانت تستلزم تغييرا في كنه القوة ونمطها الواجب اعداده لتحقيق الأمن والحفاظ عليه وضرب الاعتداء عليه ومن ثم كان يستلزم تغييرا في جيش المسلمين عدة وعتادا وتنظيما وأساليب قتال، ومعني ذلك أن مفهوم الأمن بمبادئه واولوياته وحركته في التعاملين

الداخلي والخارجي بعد الفتوحات قد شهد تغيرا كبيرا فرض علي مركز الدولة ان ينظر الي اعباء ذلك نظرة جديدة قوامها استواء المسئولية عن أمن العاصمة والمسؤولية عن أمن اطرافها وادراك أن أمن الدولة بكل من فيها وما يخضع لسيادتها يقتضي ازالة مصادر الخوف والاضطراب وما يعرض للتبديد والضياع كافة ، ويبدو أن عمر بن الخطاب كان يخشي علي نفسه الحساب العسير فيما لو قصر في القيام بالواجب الأمني مهما كانت درجته ، وأيا كانت وجهته ، بل حتى لو أصاب التقصير حيوانا يرعي في ناحية من نواحي الدولة ، ولذلك وجدناه يقول "والذي بعث محمدا بالحق لو ان جملا هلك ضياعا بشط الفرات لخشيت ان يسألني الله عنه " (١) .

٥ - التغير في كيفية التصرف في اراضي الدولة التي فتحها المسلمون :

فالاقاليم التي فتحها المسلمون ما كانت لتترك بلا تصرف يحسم أمر ادارتها وامتلاكها ، ولم يكن ثمة مخرج من ذلك إلا اختيار احد مسلكين اولهما ان تترك علي ما كانت عليه قبل ظهور الاسلام عليها ، حيث اقرار اهلها عليها ، ملكية وادارة ، خاصة اذا كانوا اهل ذمة ، علي ان يؤدوا الي الدولة ما تفرضه عليهم من التزامات علي نفوسهم واراضيهم ، وهنا يصير التساؤل المنطقي : ما هي ضمانات استمرار استقرارهم ، وآدائهم التزاماتهم حيال الدولة ؟ وكيف السبيل الي متابعة ذلك والرد علي اية بادرة للتمرد أو الخروج علي السلطة المركزية للعودة الي ما كانت عليه قبل ابرام العهود والالتزامات مع المسلمين بعد فتحها ؟ . والمسلك الثاني ان يعتبر الاستحواذ عليها أو وقوعها في قبضة الفاتحين صلحا أو عنوة داخلا في أحكام الفيء أو الغنائم ، فتوزع وتقسم حسب الأنصبة الشرعية ومن ثم يكون للفاتحين حق امتلاك ما ينالونه وادارته وليس لأهلها المقيمين عليها. وهنا يصبح التساؤل المنطقي المتعدد الأبعاد كسابقه : ما هو مصير أهل هذه الأراضي وقد بعدت عنهم مصادر اعالتهم وارزاقهم ؟ وما هو دور الفاتحين بعد امتلاكهم الاراضي واقتسامها هل يتولونها بانفسهم ؟ أم يفوضون أمرها ادارة ورعاية الي من ينوب عنهم ؟ وما هي الضمانات التي تمنع ان يترتب علي امتلاك الأراضي التنافس والصراعات بين الملاك الجدد. واهلها الذين كانوا عليها ؟ بل ما هي الضمانات كذلك ان لا يثور هؤلاء الأهالي - وقد هيئوا لذلك - أو أن يستعملوا كمادة للثورة من الخارج ضد المسلمين ؟ وأين أمن الدولة وأطرافها من كل ذلك ؟

المطلب الرابع : الخليفة الثاني والتعامل مع تغير حركة الفيضان الخارجي للدولة :

فقد أوتي الخليفة الثاني عمر بن الخطاب من فراسة الحكم وتدبير السياسة ما مكن الدولة الاسلامية في خلافته من أن تسير علي نحو متوازن في ادارة امورها داخليا وخارجيا وعلي نحو

---

(١) انظر ابن الأثير ، الكامل ، مرجع سابق ، ج٣ ، ص٤٥٢ . وفي رواية الطبري " خشيت ان يسأل الله عنه آل الخطاب " ، انظر تاريخ الأمم ، مرجع سابق ، ج٣ ، ص٢٧٢ ، وفي رواية ابن سعد " لو مات جمل ضياعا علي شط الفرات لخشيت ان يسألني الله عنه ". انظر الطبقات الكبرى، مرجع سابق، ج٣ ، ص٢٣٢.

استطاعت معه ان تستوعب تحديات التغيرات السابقة -علي خطورتها- بمجموعة من الممارسات والأساليب والآليات التي درج مؤرخو المسلمين علي وصفها بأوليات عمر بن الخطاب ، نظرا لسبقه بها ، وتفرده عن غيره من الخلفاء في المبادرة بها ، وقيادة الأمة على هداها . ومن هذه الأوليات تسميته أمير المؤمنين وكتابة التاريخ في شهر ربيع الأول سنة ستة عشر ابتداء من هجرة النبي صلي الله عليه وسلم وجمعه القرآن في الصحف ، وسنة قيام شهر رمضان ، وجمعه الناس علي ذلك ، والكتابة به الي الأطراف ، وجعله قارئين للناس بالمدينة أحدهما للرجال والآخر للنساء، وضربه في الخمر بثمانين جلدة ، واشتداده علي أهل الريب والتهم ، وتفقده احوال المسلمين ليلا بالمدينة ، وحمله الدرة والتأديب بها ، ومسحه أرض السواد وأرض الجبل، ورفضه تقسيم الأراضي المفتوحة ، ووضع الخراج عليها ، والجزية علي جماجم اهل الذمة فيما فتح من الأطراف ، وتمصير الأمصار الكوفة ، والبصرة ، والجزيرة ، والشام، ومصر ، والموصل ، وانزال العرب اياها ، وخطه الكوفة ، والبصرة خططا للقبائل ، واستقضاؤه القضاة في الأطراف ، وتدوينه الدواوين ، وكتابته الناس علي قبائلهم ، وفرض الأعطيات لهم ، وحمله الطعام في السفن من مصر في البحر ، واتخاذه دار الدقيق، ووضعه في طريق السبل ما بين مكة والمدينة ما يصلح ما ينقطع به الطريق ، ويحمل من ماء الي ماء ، واخراجه اليهود من الحجاز ، واجلائهم من جزيرة العرب الي الشام ، وكذا اهل نجران وانزالهم ناصية الكوفة [1] .

وقد لاتعلو الحقيقة حال القول ان لهذه الأوليات دلالاتها في إثبات :

أ ـ الملكة الاجتهادية التي كان يتمتع بها الخليفة الثاني وقدرته علي قراءة واقع عصره ومجتمعه وقراءة أصول تشريع الدولة التي كان يقودها قرآنا وسنة بلغة واعية والربط بين القراءتين بما يخدم آداء الدولة لواجباتها الايمانية ويعز الدين دعوة ودولة لتصدق فيه دعوة النبي صلي الله عليه وسلم " اللهم أعز الدين بعمر بن الخطاب " [2] .

ب ـ ان وعي الخليفة بحركة مجتمعه ومتطلباته لم يقف عند حد ، فقد عدل في بعض فعاليات الحركة التي اسست قبله ، وطور من بعضها ، وغير في بعضها، وابتدع الجديد، وفقا لحاجة امته، وحاجة عصره ، وحاجة استعلاء شريعة الله لتكون لها اليد العليا الحاكمة ، وقد اثمرت هذه الرؤية المرنة مصداقية كبيرة طوال خلافته ، وردحا من خلافة تابعه ، لتصدق فيه مرة اخري فراسة النبي

---

(١) انظر عرضا وافيا لهذه الأوليات وغيرها بموردها : الطبري ، تاريخ الأمم ، مرجع سابق ، ج٣، ص ص ٢٧٧-٢٨١ ؛ ابن الأثير ، الكامل ، مرجع سابق ، ج٣ ، ص ص ٤٥٤-٤٥٥ ؛ ابن سعد، مرجع سابق ، ج٣ ، ص ص ٢١٣-٢١٥ ؛ ابن كثير ، البداية ، مرجع سابق ، ج٧ ، ص ١٤٧.

(٢) انظر : ابن سعد ، مرجع سابق ، ج٣ ، ص٢٠٢ .

صلي ا الله عليه وسلم حين قال "ان ا الله جعل الحق علي لسان عمر وقلبه ، وهـو الفـاروق ، فـرق ا الله به بين الحق والباطل " [١] .

ج ـ اعتباره مصلحة الأمة رائدا فيما لا نص فيه جازما كأساس لتغيير أمور سياستها الشرعية، ولاتخاذ القرار السياسي فيما عرض من قضايا ومشكلات ،دون حيف في التزام مقاصد الشريعة ، أو افراط في تغليب أهواء الحكم ،خليفة ورعية ، ومـن هـذا المنطلق كـان قـراره بعدم تقسيم الأراضي التي فتحها المسلمون، وضربه الخراج عليها ، ابتغاء مصلحة المسلمين في ضمان تأمين ارزاق البلاد والعباد، وضمان ايجاد مصدر ثابت للعطاء ، والانفاق علي من يتمتعون برعوية الدولة واجيالهم ، وكذلك للانفاق علي ثغور المسلمين وجيوشهم في كل ناحية، رغم أن هـذا القرار كان يتعارض مع مصالح نفر من كبار الصحابة رأوا رأيا آخر مخالفا، هو التقسيم والتوزيـع، باعتبار أن الأرض التي فتحوها ليست إلا فيئا أفاءه ا الله عليهم بالجهاد والغزو،ومن ثم فهـم الأحـق به دون غيرهم، فلما حاجهم في ذلك واستبانت حجته، وافقه كثير منهم علي مسلكه [٢] .

د ـ قدرة الخليفة علي تنويع أسـاليب استجابة الدولة كي تغطي جبهات عديدة، ومصالح حيوية متنوعة في امور الفقه ، والقضاء ، والخراج ، والحدود ، وتمصير المصار، وتدوين الدواوين، واجلاء اليهود ، وتعيين الولاة وعزلهم ، وتلبية حاجات ابن السبيل ، وكفالة الأرزاق ، وغير ذلك من أولياته السابقة بما يشهد علي مدي اقترابه من حياة الناس ، وتفقـده احوالهـم ، ومعرفة أوجه الخلل فيها والعوز والقصور ، وتدبير المناسب من الاجراءات والنظم ضمانا لاستقامة الحياة لهـم بـه وله بهم ، وهذا مقام الالتزام بواجبات الحكم ايا كانت ، والتي كان يعدهـا الخليفـة الثـاني ابتـلاء متبادلا بينه وبين رعيته كقوله " فقد ابتليت بكم وابتليتم بي وخلفت فيكم بعـد صـاحبي ، فمـن كان بحضرتنا باشرناه بانفسنا ، ومهما غاب عنا ولينا اهل القوة والأمانة ، فمن يحسن نزده حسنا ومن يسيء نعاقبه " [٣] .

هـ - شجاعته في مراجعة الذات ، والنزول عند الحـق ، مـا استبان لـه مناسبة ذلك لمصالح الدولة ، ولذلك رأيناه يعدل عن سيرته في بعض الأوليات السـابقة ليعود الي سـيرة اخـري ، مثـل عزمه في تغيير مبدئه في التفرقة بين الناس في العطاء حسب سـابقتهم في الانتسـاب لبيت النبـوة ، وسبقهم في الايمان والهجرة ، والعودة الي ما كان ينتهجه سلفه في التسوية بينهم في العطاء ، وقد

---

(١) انظر : المرجع السابق ، ج٣ ، ص٢٠٥ ؛ وانظر في حيويـة عملية التغيير التي اجراهـا في عصره وابعادهـا ومناحيهـا : مصطفي منجود ، الفتنة الكبري ، مرجع سابق ، ص ص ١١٦-١٢٥ .

(٢) انظر : القاضي أبو يوسف ، الخراج ، القاهرة : المطبعة السلفية ، الطبعة السادسة ١٣٩٧ ، ص٢٨-٢٩ ؛ وانظر دراسة سياسية للقيم والمصالح الامنية في قضية الموقف من الاراضي المفتوحـة عنوة في خلافة الخليفة الثاني في : مصطفي منجود ، الأبعاد السياسية للامن ، مرجع سابق ، ص ص ٤٥٩-٤٧٣ .

(٣) انظر ابن سعد ، مرجع سابق ، ج٣ ، ص٢٠٨ .

ورد عنه قوله في ذلك "وا لله لئن بقيت الي هذا العام المقبل لالحقن آخر الناس بأولهم ، ولأجعلنهم رجلا واحدا " [1] . كذلك تغييره بعض ملامح سياسته في رعيته بما توافق وابتلاء المسلمين عام الرمادة ، ضمانا لاستقامة القصد والنهج والناس ، ذلك أن الناس كما كان يقول "لم يزالوا مستقيمين ما استقامت لهم أئمتهم وهداتهم " [2] كما ان "الرعية مؤدية الي الامام ما يؤدي الي ا لله ، فاذا رتع رتعوا " [3] ، ويمثل هذا النمط من وعي القيادة تجاوزت الدولة الاسلامية في خلافة عمر بن الخطاب ما استجد من تغيرات فأتت أولياته وما احدث فيها من تجديد واجتهاد في مناح شتي أكلها في قدرة الجماعة السياسية علي استيعاب مشكلاتها السياسية ، وبناء أدوات التعامل مع هذه المشكلات ، وسرعة الاستجابة للمواقف السياسية والحفاظ علي التماسك من خلال التنقل من موقف الي آخر والبعد عن العنف في استيعاب تغيرات حركة المجتمع السياسي [4] .

وقد ساعد عمر بن الخطاب علي كل ذلك ما انتهجه من مبادئ قيمية في سياسة الناس وقيادتهم ، فقد كان يتمثل الاقتداء بقيادتي الأمة قبله ويستحضره "انه مضي صاحبان لي يعني النبي صلي ا لله عليه وسلم وابا بكر ، عملا عملا وسلكا طريقا ، واني ان عملت بغير عملهما سلك بي طريق غير طريقهما " [5] ، وكان ينزل مال ا لله من نفسه بمنزلة مال اليتيم ، من كان غنيا فليستعفف ، ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف [6] .وكان يقتص للضعيف من القوي وللقوي

---

(١) انظر : المرجع السابق ، ج٣ ، ص٢٢٩ .

(٢) انظر : المرجع السابق ، ج٣ ، ص٢٢٢ .

(٣) انظر نفس المرجع السابق .

(٤) انظر التفاصيل في مصطفي منجود ، الفتنة الكبري ، مرجع سابق ، ص ص ١٥٥-١٦٠ . وانظر بصفة عامة فى جوانب عطاء سياسة الخليفة الثاني للمجتمع الاسلامي في عصره : محمود شاكر ، مرجع سابق ، ص ص ٢١٠-٢١٣ ؛ عبد المتعال الصعيدي ، مرجع سابق ، ص ص ٣١-٣٦ ؛ الامام محمد أبو زهرة ، الوحدة الاسلامية ، مرجع سابق ، ص ص ١٢١-١٣٦ . د. محمد سليم العوا ، مرجع سابق ، ص٨٣-٨٤ ؛ د محمد انيس عبادة ، عمر بن الخطاب والتشريع الاسلامي ، القاهرة : المجلس الأعلي للشئون الاسلامية ، ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م ، ص ص ٢٦-١٣٠ ؛ د محمد بلتاجي ، منهج عمربن الخطاب في التشريع ، القاهرة : دار الفكر العربي ١٩٧٠، مواضع متفرقة ؛ د. منظور الدين احمد ، مرجع سابق ، ص ص ١٧٣-١٧٥ .

وانظر ايضا

- Ali Dashti, op. cit ., pp173 - 177 ; Edward Attiayh, op. cit ., pp32 -36; Francesco Gabrieli , op. cit ., pp 93 - 94 ; Hugh Kenned , op. cit , pp 57-69, Ismail. R.Al Faruqi and lois Lamya Al Fruqi, The Cultural Atlas of Islam , New York : Macmillan Publishing publishers Company, London: Collier Macmillan , 1986 , pp. 202-216 ; Akram Raslan ,op.cit., pp.177-123

(٥) انظر ابن سعد ، مرجع سابق ، ج٣ ، ص٢١٩ .

(٦) انظر : المرجع السابق ، ج٣ ، ص٢٠٩ ؛ والقاضي أبو يوسف ، مرجع سابق، ص١٢٧ .

من الضعيف بالعدل ويقول "اني لم استعمل عليكم عمالي ليضربوا ابشاركم ، وليشتموا اعراضكم ، ويأخذوا اموالكم ، ولكني استعملتهم ليعلموكم كتاب ربكم وسنة نبيكم فمن ظلمه عامله بمظلمة فلا اذن له علي ليرفعها الي حتى اقصه منه" [1] فلما قام اليه رجل فقال "يا أمير المؤمنين ان عاملك فلانا ضربني مائة سوط قال : فيم ضربته ؟ قم فاقتص منه ، فقام عمرو بن العاص فقال يا أمير المؤمنين انك ان فعلت هذا يكثر عليك ويكون سنة يأخذ بها من بعدك فقال: انا لا اقيد وقد رأيت رسول الله صلي الله عليه وسلم يقيد من نفسه قال فدعنا فلنرضه قال دونكم فارضوه ، فافتدي منه بمائتي دينار ، كل سوط بدينارين " [2] .

وكان يوازي بين الشدة واللين في رعيته ، حتى قال للصحابي عبد الرحمن بن عوف "يا عبد الرحمن : والله لقد لنت للناس حتى خشيت الله في اللين ثم اشتددت عليهم حتى خشيت الله في الشدة فأين المخرج " [3] وكان يبدأ بنفسه واهله في الالتزام بالقرارات والسياسات ويقول لهم "لا اعلمن احدا وقع في شيء مما نهيت عنه إلا اضعفت له العقوبة " [4] وكان يرأف بغيرالمسلمين ويوصي بحسن معاملتهم والعدل معهم، وروي عنه – وقد مر علي قوم – وهو راجع في مسيرة من الشام قد اقيموا في الشمس يصب علي رؤوسهم الزيت انه قال " ما بال هؤلاء ؟ فقالوا عليهم الجزية لم يؤدوها فهم يعذبون حتى يؤدوها ، فقال عمر فما يقولون هم ؟ وما يعتذرون به في الجزية ؟ قالوا : يقولون لا نجد قال : فدعوهم ، لا تكلفوهم ما لا يطيقون فاني سمعت رسول الله صلي الله عليه وسلم يقول :"لا تعذبوا الناس فان الذين يعذبون الناس في الدنيا يعذبهم الله يوم القيامة" وأمر بهم فخلي سبيلهم " [5] .

المبحث الرابع : التطور الرابع : وهن الدولة وانحسار حركة الايناع داخليا وخارجيا:

فما ان قضي الخليفة الثاني نحبه قتلا – غيلة وغدرا – حتى تنبأ نفر من المسلمين بان أمر دولة الاسلام بعده سيزداد وهنا علي وهن ، وتقدم ركب المتنبئين طائفة من كبار الصحابة الذين كانوا يعرفون قدر عمر بن الخطاب، ويصدرون عن وعي وبصيرة في رؤية التطور السياسي عقبه ، والواقع ان لغة الاشفاق علي الدولة والخوف مما سيلحق بها كانت اللغة الغالبة علي ما تنبأوا به بل قد لايعد من قبيل مجاوزة الحقيقة القول بأن الحزن علي فقد الخليفة لم يشغلهم قدر حزنهم علي ما توقعوا ان يخسره المسلمون بفقده . لذلك وجدنا عبد الله بن مسعود يقول "ان عمر كان للاسلام حصنا حصينا يدخل الاسلام فيه ولا يخرج منه فلما قتل عمر انثلم الحصن فالاسلام

---

(١) انظر : المرجع السابق ، ج٣ ، ص٢١٣ ؛ أبو يوسف ، مرجع سابق ، ص١٢٥.

(٢) انظر المرجع السابق ، ج٣ ، ص٢٢٣ ؛ أبو يوسف ، مرجع سابق ، ص١٢٥.

(٣) انظر : ابن سعد ، مرجع سابق ، ج٣ ، ص٢١٨.

(٤) انظر : المرجع السابق ، ج٣ ، ص٢١٩ .

(٥) انظر : أبو يوسف ، مرجع سابق ، ص١٣٥ .

يخرج منه ولا يدخل فيه" [1] ، أما سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل فبكي لموت عمر بن الخطاب فلما سئل : ما يبكيك فقال "لا يبعد الحق واهله ، اليوم يهى أمر الاسلام " [2] حين ان أبا عبيدة بن الجراح قد اقلقه حال الاسلام بعد عمر فقد كان من رأيه "ان مات عمر رق الاسلام ، ما احب ان لي ما تطلع عليه الشمس أو تغرب ، واني أبقي بعد عمر قال قائل : ولما ؟ قال ستروون ما اقول ان بقيتم ، أما هو فان ولي وال بعد عمر فاخذهم بما كان عمر يأخذهم به لم يطع له الناس بذلك و لم يحملوه ، وان ضعف عنهم قتلوه " [3] .

وكأنما الاقدار قد أرادت أن يصدق ما توقعه هؤلاء الصحابة فلم يكد يمضي من الزمان ردحا طويلا حتي تعرض المسلمون بعد عمر بن الخطاب لمحنة أصابت جسدهم السياسي بتصدعات كبيرة أمسكت بتلابيب بعضها البعض فكان طبيعيا أن تؤثر سلبيا علي سيرة الدعوة واينا ع الدولة فاذا بالفتنة تنتشر بالداخل لتمسك بزمام الوجود السياسي وتبسط ادواءها اختلافا وانقساما ، ودماء واغتيالاً وهدما في ميادين كثيرة واذا بها تطبق علي فيضان الدولة علي الخارج لتمتد مثالبها تمردا في الأطراف بمساعدة أطراف غير مسلمة خارجية وانتفاضا علي السلطة المركزية ، وانحسارا لحركة الفتح وارتدادا في الوظيفة الحضارية للجهاد وطمعا خارجيا في حدود الدولة ، ونقضا للعهود معها ، وهكذا تكاثفت ادواء الداخل مع مثالب الخارج ليحل الضعف بالدولة، ولما لم يجد الوهن من يمنع استشراءه بدت تداعياته – منذ قتل الخليفة الثاني وحتي مقتل آخر الخلفاء الراشدين الأربعة – وكأن كل واحد منها بمثابة القاصمة التي لم تجد نموذجا قياديا كأبي بكر وعمر يحولها الي عاصمة ولعل رصدا عاما لملامح الخبرة السياسية في تلك الفترة يسمح لنا أن نعدد من سلسلة هذه القواصم ما يلي :

المطلب الأول : قاصمة انتشار الاختلاف والتمزق في عاصمة الدولة :

فرغم حرص الخليفة الثاني علي انتهاج نهج سلفه في مساعدة الجماعة السياسية علي سد أبواب الافتراق حول اختيار من يخلفه بوضع تصور دقيق يسهل علي المسلمين الفراغ من هذه المشكلة [4] إلا ان الخلافة بعده استهلت بالاختلاف والشقاق و لم تزل أسباب كليهما تستحكم في عاصمة الخلافة لتنتقل بفعل التداعي والعدوي بعد ذلك الي أطرافها وان اختلفت هذه الأسباب واختلفت من ثم اشكال هذين الداءين ولقد ظل عهد الخلافة بهما مستمراً منذ ان تولي الخليفة

---

(١) انظر ابن سعد ، مرجع سابق ، ج٣ ، ص٢٨٣ .

(٢) انظر المرجع السابق ، ج٣ ، ص٢٨٤ .

(٣) انظر نفس المرجع السابق .

(٤) اورد الباحث تحليلا سياسيا لتصور الخليفة لحل مشكلة اختيار القيادة السياسية بعده في موضع آخر بالتفصيل. انظر مصطفي منجود ، الأبعاد السياسية للأمن، مرجع سابق، ص ص٤٧٤ ٤٨٥ .

الثالث قيادة الدولةوحتي غربت شمس الخلافة الراشدة الي حيث ملك بني امية ٠ولعل أبرز مظاهر الشقاق الداخلي علي سبيل المثال:

١ - الاختلاف حول اختيار أي من عثمان بن عفان وعلي بن ابي طالب اللذين استقر الترشيح للخلافة بعد عمر بن الخطاب فيهما واذا كان غالبية المسلمين قد بايعوا في النهاية الأول إلا ان باب الاختلاف علي مبايعته لم يغلق تماما ، حين ظهر من ينادي بأن في ابعاد علي عن الخلافة ثمة خدعة ومحاباة لبني امية ، ناهيك عن رفض سلطان بني هاشم من قريش [1] ، وحتي لما اغتيل الخليفة عثمان تفجرت مشكلة من يخلفه من جديد واسقط في ايدي المسلمين من حيث عادوا الي حالة كتلك التي كابدوا مشقتها وفتنتها عقب انتقال الرسول صلي الله عليه وسلم الي جوار ربه ، مع الفارق فالرسول صلي الله عليه وسلم لم يقتل كما قتل عثمان وعاصمة الدولة لم تكن تحت رحمة أو حصار عناصر الفتنة والقتل كما حدث قبيل مقتل عثمان وبعده ، وطبيعة مكانة العاصمة ووضعها بالنسبة لدولة متعددة الأطراف لم تكن كذلك في عصر النبوة، وأصحاب السابقة في الدين والصحبة مع قيادة النبوة لم يتقدم عليهم من لا سابقة لهم في دين أو خلق أو صحبة ، كما كان حال العاصمة ابان اغتيال الخليفة ، ثم أن المسلمين فوق كل ذلك لم تكن ناصية الأمور ومقاليدها بأيديهم كي يختاروا خليفتهم- كحالهم بعد انقضاء عصر النبوة- بقدر ما اضطرتهم عناصر الفتنة داخل العاصمة الي البحث عن بديل للخلافة، ومن هنا جاءت عملية اختيار الخليفة الرابع وسط مجموعة من الملابسات غير الطبيعية اذا ما قورن شأنها بشأن اختيار الخلفاء قبله، ورغم ذلك فان المسلمين -بدلا من تجاوز المحنة- تفرقوا سبلا وأوزاعا بين مؤيد لبيعته ومعتزل لها ورافض ان يدخل فيها [2] ، مما ترك بصماته علي ممارسات الخلافة علي نحو ماسيرد .

٢ - الاختلاف حول تصفية بعض مواقف الأزمة التي تفجرت عقب مقتل الخليفة الثاني مباشرة ، ولعله كان في مقدمة ما اختلف فيه الموقف من ابن الخليفة الذي اخذته حمية الثأر لأبيه مأخذا بعيدا ، فقتل ثلاثة -ابنة ابي لؤلؤة قاتل أبيه وجفينة النصراني والهرمزان الفارسي اللذين تآمرا مع ابي لؤلؤة علي قتل الخليفة- ليضع المسلمين في مأزق التعامل معه ، فمنهم من اراد القصاص منه ، ومنهم من رأي العفو ودفع الدية ، وقد اختار الخليفة عثمان الموقف الثاني ، بيد أن ما اختاره لم يمنع اظهار الاختلاف معه والمجاهرة بمؤاخذته علي ذلك [3] .

---

(١) انظر : ابن كثير ، البداية ، مرجع سابق ، ج٧ ، ص ص ١٥٨ - ١٦١ ؛ مصطفى منجود ، الفتنة الكبرى ، مرجع سابق ، ص ص ١٩٦ - ١٩٩ ٠

(٢) انظر : ابن كثير ، البداية ، مرجع سابق ، ج٧ ، ص ص ٢٤٦-٢٤٩ ؛ المودودي ، الخلافة والملك ، تعريب احمد ادريس ، الكويت : دار القلم ،طبعة اولي ، ١٩٧٨ ، ص ص ٧٤-٧٦ ٠

(٣) انظر في قضية عبيد الله بن عمر والقصاص منه : ابن كثير ، البداية ، مرجع سابق ، ج ٧ ، ص ص ١٦٢-١٦٣ ؛ د٠ محمود شاكر ، مرجع سابق ، ج٣ ، ص ص ٢٣٧-٢٣٩ ٠

٣ – الاختلاف حول أعوان السلطة فقد شهدت خلافة عثمان تغييرا كبيرا في ادارته السلطة، داخل العاصمة وخارجها ، كانت أكثر مظاهره اثارة للمؤاخذة والاختلاف تقدم ركب بني امية ، الذين جاءت توليتهم مصحوبة بمنغصات كثيرة في حكم الدولة ، و لم تفلح جهود الخليفة الثالث أو حججه في الدفاع عن تقريبه اياهم ، وجعلهم علي رؤوس المسلمين خاصة وقد اخذ المسلمون علي بعضهم ما رأوه يقدح في عدالة ولايتهم ، ولذلك ضج الناس بالشكوي منهم وطلبوا اقالتهم عن ولاية الاطراف [1] فلما جاء الخليفة الرابع ليقوم ما رآه الناس قد اعوج بولاية بني امية لم يفلح في ازالة الآثار السلبية التي تركتها هذه الولاية –رغم انه أقال كثيرا من اقارب سلفه [2] – بل أن بعضا ممن كان لهم نصيب في الولاية رفض اقالة الخليفة له ، ونازعه في ذلك بل ورفض مبايعته ، ودخل معه في حروب ودماء ، وما أمر معاوية بن سفيان في ذلك ببعيد .

٤ – الاختلاف حول الموقف من التصدي لاحتلال مركز الدولة ، فقد شاعت الفتنة واشتد أوارها في أطراف عديدة ، أنكرت علي الخليفة الثالث كثيرا من سياساته ، ولم تنجح معها محاولاته في وأدها بكثير من الاصلاحات ، وأغراها مسلك الخليفة المسالم علي تبييت النية للتحرك من كل ناحية لتلتقي في قلب العاصمة ، فتحاصر اهلها حاكما ومحكوما ، فبان أمر الخلافة معها وكأنها قد تعرضت لغزو خارجي ، حال بينها وبين آدائها واجباتها الشرعية وخيم علي الوجود السياسي تساؤل عن الموقف من هؤلاء المحتلين الذين قدموا من مصر ، والكوفة ،والشام ، والبصرة ، غير أن التساؤل أوجد له المسلمون اجابات مختلفة ، فثمة من كان يري أن قتال هؤلاء المحاصرين رائدي الفتنة فرضا دينيا ومصلحة شرعية لأنهم بغاة ، وثمة من آثر إلا أن تحقن الدماء ولاتسل السيوف عليهم ، رغم الحصار والترويع وانحاز الخليفة للمسالمة متأولا في ذلك تأويلات عديدة ولما لم يكن بد من طاعته وكانت الشوكة العددية والعتادية للمتمردين فان توقع غلبتهم كان أمرا مؤكدا [3] غير أن احدا من ذوي السابقة في الدين من الصحابة لم يكن يتوقع ان تصل الغلبة الي مداها بقتل الخليفة .

٥ – الاختلاف حول أحقية ولاية القصاص للخليفة الثالث ، ومدي أولويته في واجبات السلطة بعده ولعله احد ابواب استهلال الوهن في خلافة علي بن ابي طالب وانفراط عقد الجماعة

---

(١) انظر ابن كثير ، البداية ، مرجع سابق ، ج٧ ، ص ص١٨١-١٨٦ ؛ د. منظور الدين احمد ، مرجع سابق ، ص١٧٦؛ المودودي ، الخلافة والملك ، ص ص ٦٤-٧١ .

(٢) انظر ابن كثير ، البداية ، مرجع سابق ، ج٧ ، ص ص ٢٤٩-٢٥٠ ؛ د.منظور احمد ، مرجع سابق ، ص١٧٨ .

(٣) انظر في ملابسات مقتل الخليفة والموقف بشأن المتمردين : ابن كثير ،البداية ، مرجع سابق ، ج ٧ ، ص ص ١٨٢ - ٢١٠ ؛ ابن العربي ، العواصم ، مرجع سابق ، ص ص ١٠٩-١٤١ ؛ المودودى ، الخلافة والملك ، مرجع سابق ، ص ص ٧١ - ٧٤ ؛ د. محمود شاكر ، مرجع سابق، ج٣ ، ص ص ٢٣٩ - ٢٤٨ ؛ عبد المتعال الصعيدى ، القضايا الكبرى في الاسلام ، القاهرة : مكتبة الآداب ، ١٩٦٠ ، ص ص ١٥٩ ١٦٣ .

فيها ، ذلك أن اقارب الخليفة من بني امية كانوا يربطون بين بيعتهم لعلي بن ابي طالب وبين احقيتهم في القصاص من قتلته ، والخليفة الرابع ونفر ممن شايعه كانوا في صف التريث والتمهل والبدء بازالة آثار التمرد الداخلي ، والتخلص ممن تسببوا فيه تمهيدا لرأب الصدع العام واعادة الهيبة للدولة قبل تنفيذ أية سياسة أخري ، ونفر من كبار الصحابة عدوا الأمر كله فتنة عمياء لا مخرج منها إلا بالاعتزال حتي تعود للمسلمين جماعتهم وبعضهم الرابع تقدمهم ثلاثة من كبار الصحابة هم طلحة والزبير وام المؤمنين عائشة اعلنوا انه لا مجال للتهاون والمهادنة في الثأر للخليفة المقتول فخرجوا يقودهم هؤلاء الصحابة من العاصمة وهم يلعنون القتلة ، ويستنصرون الناس كي يقتصوا منهم (1) ، وهكذا انهار أمر المسلمين في مركز الخلافة فكان ايذانا بانهيار أمرهم في بقية اطرافها ، خاصة لما جري السيف والدماء بينهم بدل الحجة والحوار.

المطلب الثاني : قاصمة نشر الدعاوي الهدامة في انحاء الدولة :

وهي الدعاوي التي لاتعدو ان تكون نوعا من أساليب الحرب النفسية التي أججت نار الفتنة وزادتها اضطراما في انحاء الدولة كافة ويدخل فيها النماذج التالية :

- دعاوي التحيز القبلي والاستعلاء العصبي التي ابطلها الاسلام خاصة تلك الدعاوي التي صدرت عن بعض الولاة الأمويين الذين عينهم الخليفة الثالث أمراء علي أطراف الدولة وأظهروا فيها تفوق بني امية وجدارتهم بالملك علي رقاب الناس (2) .

- دعاوي التزوير والتدليس ، للطعن في الخليفة الثالث وسياساته الداخلية، وكان في مقدمتها تزوير الكتب ، ونشرها في الأفاق ، لاحداث البلبلة والاضطراب ، وايقاع الفرقة ، خاصة الكتب

---

(1) انظر الاختلاف حول الموقف بعد عثمان من قتلته ومن قيادة الدولة : ابن كثير ، البداية ، مرجع سابق ، ج7 ، ص210 وما بعدها ؛ ابن العربي ، العواصم ، مرجع سابق ، ص ص 142-162 ؛ ابن سعد ، مرجع سابق ، ج3 ، ص23 ؛ المودودي ، الخلافة والملك ، مرجع سابق ، ص ص 74-80 ؛ د. محمود شاكر ، مرجع سابق ، ج3 ، ص ص 257-274 .

(2) ومن ذلك ان الخليفة الثالث لما سير جماعة اهل الكوفة الي الشام بعد ان تكلموا بكلام قبيح في مجلس سعيد بن عامر واليه عليها ، فاستقبلهم والي الشام معاوية . يقول ابن كثير "فاحتملهم معاوية لحلمه واخذ في مدح قريش ، وكانوا نالوا منهم ، واخذ في المدح لرسول الله صلي الله عليه وسلم والثناء عليه والصلاة والتسليم وافتخر معاوية بوالده وشرفه في قومه ، وقال فيما قال : واظن ابا سفيان لو ولد الناس كلهم لم يلد إلاحازما" انظر ابن كثير ، البداية ، مرجع سابق ، ج7 ، ص 181 ؛ الطبري ، تاريخ الأمم ، مرجع سابق ، ج3 ،ص ص 365-366 وروي عبد القادر بدران في " تهذيب تاريخ ابن عساكر" ران ابا سفيان انتصر لعصبية بني امية عقب ولاية عثمان بن عفان وكان يقول "اللهم اجعل الأمر أمر جاهلية ، والملك ملك غاصبيه ، واجعل اوتاد الأرض لبني امية" انظر عبد القادر بدران ، تهذيب تاريخ ابن عساكر ، بيروت : دار المسيرة، طبعة ثانية، 1399هـ ، ج6 ، ص409 .

التي كانت تزور علي ألسنة كبار الصحابة يزعم فيها مروجوهـا رفض هـؤلاء الصحابة لمواقف الخليفة ودعوتهم الي تخليص المسلمين من ولايته ، ورهطه من بني امية [١]

– دعاوي افساد الصلح بين المسلمين في الأوقات التي كانت خلافاتهم فيها اقـرب الي العفـو والصفح المتبادل ، فاذا بهذه الدعـاوي ترد الأمور علي اعقابهـا ، فتتحـول الخلافـات الي قطيعة وتبادل الاتهام ، ثم الي قتال ودماء ، ولعل ما حدث مـن افسـاد الصلـح بين الخليفـة الرابـع وبـين أصحاب الجمل مثال علي ذلك، اذ سعي مروجو الفتنة الي انشاب القتال ، واراقـة الدمـاء ، حـتي يشغل ا لله عليا ومعارضيه عن المفسدين ، فلا يرون منهم ما يكرهون [٢] .

– دعاوي السبئية اتباع عبد ا لله بن سبأ اليهودي الذي أظهر الاسلام وأبطن غيره، مما سـهل له نشر افتراءاته في ديار المسلمين ، في العاصمة وخارجها ، فأثمرت اخبث الثمار ، بعد ان صدمت مقولاته ومزاعمه عقيدة المسلمين واخلاقهـم ، ممـا افـاضت فيـه كتـب الملل والنحـل فضـلا علـي اضافات المؤرخين المسلمين الاقدمين ، وان كان بعض المعاصرين انكر عليه ذلك ، ان لم يكن قـد انكر وجوده اصلا [٣] .

---

(١) انظر نص رواية الطبري لكتاب الصحابة الي مـن بالافـاق : في تـاريخ الأمـم ، مرجـع سـابق ، ج ٣، ص ص ٤٠٠-٤٠١ ؛ وانظر رؤية سياسية لهذا النص في : مصطفي منجود ، الفتنة ، مرجع سـابق ، ص ص ٢٥٧-٢٥٩ ؛ وقـد اورد ابـن كثير حديثا عن الكتب المزورة في خلافة الخليفة الثالث وقد ما رواه الطبري منها قائلا " وذكر ابن جرير مـن هـذه الطريقـة ان الصحابة كتبوا الي الآفاق من المدينة ، يأمرون الناس بالقدوم علي عثمان ، ليقتلـوه ، وهـذا كـذب علـي الصحابة وانمـا كتبـت كتب مزورة ، كما كتبوا من جهة علي وطلحة والزبير الي الخوارج كتبا مزورة عليهم انكروها "، انظر البداية ، مرجـع سـابق، ج٧ ، ص١٩٢ .

(٢) انظر ابـن كثـير ، البداية ، مرجـع سـابق ، ج٧ ، ص٢٦٠ ؛ الطبري ، تاريخ الأمـم ، مرجـع سـابق، ج٣ ،ص ص ٥١٧-٥١٨ ؛ ابن الاثـير ، الكـامل ، مرجـع سـابق ، ج٣ ، ص١٢٥ ؛ ابن العربي ، العواصـم ، مرجع ســابق ، ص ص ١٤٧-١٥٧.

(٣) يتقدمهم في ذلك : د. طه حسين ، انظر مؤلفه : علي وبنوه , القاهرة : دار المعارف ، الطبعة السـابعة ، ١٩٦٨ ، ص ٩-١٥. وانظر ردا مستفيضا عليه في : د. محمود قاسم ، بمجموعة مؤلفين، على بن أبى طـالب ، نظـرة عصريـة جديـدة ، بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط٢ ، ١٩٨٠ ، ص ص ١١٨ - ١٢٥ ؛ وانظر في دور ابن سـبأ وفكـره : ابـن كثير ، البداية ، مرجع سابق ، ج٧ ، ص١٨٣ ؛ الشهرسـتاني ، الملل والنحـل ، القـاهرة : مكتبـة الحلبي ، تحقيـق محمـد سـيد كيلاني ، ١٣٩٦هـ -١٩٧٦م ، ج١، ص١٧٤ ؛ الطبري ، تـاريخ الأمـم ، مرجـع سابق، ج٣ ، ص ص ٣٧٨ - ٣٧٩ ؛ البغدادي ، الفرق بين الفرق ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، القاهرة ، مكتبة محمد علي صبيح ، د.ت ، ص٢٢٥ ، ص ص ٢٣٣-٢٣٥.

- دعاوي الجدال والتشكيك في الدين التي اطلقها بعض الموالي ، اذ تنازعوا في مصير قتلي المسلمين من فريقي علي ومعاوية ، رغم ان الههم واحد ، وكذا رسولهم ، وقبلتهم ، وهم الذين حاجهم الخليفة بنفسه مبينا ان الحساب في ذلك عليه وعلي معاوية [1] .

- وأخيراً دعاوي اليهود في الشماتة من المسلمين والتندر بهم ، كدأب الذى حاج الخليفة الرابع بأن المسلمين لم يكد ينقضي بضع وعشرون سنة علي وفاة النبي صلي ا الله عليه وسلم حتي كان بعضهم يضرب رقاب بعض بالسيف، فرد عليه الخليفة بأن اليهود كانوا أسرع في مخالفة نبيهم من المسلمين، اذ انهم ما ان جفت اقدامهم من البحر ومروا علي قوم يعكفون علي أصنام لهم حتي قالوا يا موسي اجعل لنا الها كما لهم آلهة ، يقصد قوله تعالي ﴿وجاوزنا بني اسرائيل البحر فأتوا علي قوم يعكفون علي اصنام لهم قالوا يا موسي اجعل لنا الها كما لهم آلهة قال انكم قوم تجهلون﴾ [2] .

المطلب الثالث : قاصمة انتشار الحروب الداخلية في الدولة :

فقد تتابعت حلقات الفتنة وانتشرت نيرانها لتلحق بأطراف الدولة بعد أن أودت باتفاق الكلمة واجتماع الرأي في عاصمتها ، ومع استمرار جثومها علي صدر الأمة ونشاط دعاوي افساد ارادة التصدي لها بدت امكانات المواجهة أوهي بكثير من امكانات حصرها ، وكأنها ابت إلا أن تمسك بخناق الدولة عاصمة واطرافا ، وحتي هذا الانتشار ظل يتصاعد باضطراد كلما تهيأت له أسباب التمزق والتصدع ليبلغ غايته في استعلاء منطق السيف والحروب ،وسبق لغة الدماء والجروح ، فاذا بكبار الصحابة الذين قاتلوا صفا واحدا أعداء ا الله في غزوات وسرايا ومواقع متعددة ، يواجه بعضهم بعضا ، واذا بأسماء أمثال علي ، وطلحة ، والزبير ، وعائشة ، ومعاوية ، وعمرو بن العاص ، وعمار بن ياسر ، وغيرهم في مقدمة المتقاتلين واذا بأعداد هائلة من خيرة المسلمين واتقاهم من انصار كل فريق متقاتل تسقط صرعي فيما لا طائل من ورائه ، ولو ان القتال الذي انشب ين المسلمين كان قد اقتصر علي جولة واحدة أو وقعة واحدة من وقائع القتال لهان الخطب لكن القتال تكرر أكثر من مرة في الجمل ، وصفين ، والنهروان ، وغيرها من وقعات استنزاف الدم والجهد والطاقات ، بل زاد الخطب تفاقما ان كثيرا من حالات الصدام الدموي - وفق خير الروايات التاريخية - كانت فى حقيقة امرها - حال وقوعها - مجموعة من الوقعات التي اتخذ القتال فيها شكل الجولات المتلاحقة ، أو المتباعدة حسب الظروف المختلفة لكل واقعة علي حدة ، وما رؤي فيها غالب أو مغلوب ، وانما رؤي فيها جماعة قاتلها ومقتولها بحساب الهزيمة والنصر في المعارك الدموية خاسران.

---

(١) انظر : عبد القادر بدران ، مرجع سابق ، ج١ ، ص٧٤ .

(٢) انظر : ابن العماد الحنبلي ، شذرات الذهب في اخبار من ذهب ، بيروت: المكتب التجاري للطباعة والنشر ، د.ت ، ج١ ، ص٥١ . والآية في الرواية من سورة الأعراف / رقم ١٣٨.

والذي لا مراء فيه أن القتال في كل جولة كانت له اسبابه ودواعيه ، كما كانت له تفاصيله وسيرته ، ولقد اطنبت المصادر التاريخية وفصلت وهي تعرض لهذا الوهن وتسرد رواياته . وما يعنينا في خبر جولات القتال ، وقد صار ثبوتها التاريخي لا يقبل الشك ، ليس الوقوف عند الوصف الظاهري لها من حيث عدد المتقاتلين من كل فريق، وتعدادهم ، وسير القتال بينهم ، وعدد القتلي من كل جانب ومآل القتال في النهاية [1] وانما الذي يعنينا ما تقوله هذه الجولات بصورة غير مباشرة وما تكشفه عن حال الدولة في خلافة علي بن ابي طالب.

وأول ما يمكن ايراده هنا ان خلافة علي بن ابي طالب قد انهكت في نزيف مستمر من الدماء، وأمواج متلاحقة من التصدعات وكأن ما تنبأ به سلفه قبل أن يقتله المتآمرون حين قال "وا لله لئن فارقتهم ليتمنون أن عمري كان عليهم مكان كل يوم سنة ، بما يرون من الدماء المسفوكة ، والمحن والاثرة الظاهرة ، والاحكام المغيرة"[2] ، قد وجد واقعا يصدقه ومجتمعا يعايشه. والثاني ان كل فريق من المتقاتلين - علي اختلافهم - سواء ممن كان مع الخليفة أو ممن كان ضده خرج متأولا مجتهدا . ولا يمكننا بمقتضى مقام الصحبة النبوية - إلا ان نقف مثل هذا الموقف [3] ، فالبعض تأول بعض الأحكام الشرعية في قتال البغاة ، والبعض تأول ضرورة المطالبة بدم الخليفة المقتول عثمان ، والبعض الثالث تأول الخروج لأن فيه اصلاحا بين المسلمين ، والبعض تأول الخروج لتحكيم الرجال في حكم ا لله ، والبعض تأول الخروج ابتغاء ولاية ينالها ، وهذا يعني أن كل فريق كان علي بينة من أمره وكانت له حجته في القتال ولعل ذلك أحد مداخل توسيع هوة عدم الاتفاق في النهاية . وبين أولئك وأولئك تأول نفر العزلة ، وآثروا عدم الدخول مع أي فريق من المتقاتلين أو ضده ولكن علي الطرف الآخر تأول آخرون انهم ما خرجوا بين المتقاتلين إلا ابتغاء الفتنة والافساد ، من السبئية واشباههم، وان لم يعلنوا ذلك صراحة. والثالث أن هذه الحروب أوهنت موقع السلطة المركزية ، واستنزفت قواها أكثر من مرة، وزادها وهنا اضطرار الخليفة الي التحرك في أكثر من جهة، والقتال ضد أكثر من طرف ،

---

(١) انظر اخبار الوقعات وجولات القتال الدموي : الطبري ، تاريخ الأمم ، مرجع سابق ، ج٣ ، ص ٤٦٥ وما بعدها ؛ ابن الأثير ، الكامل ، مرجع سابق ، ج٣ ، ص ٤٦٥ ومابعدها ؛ ابن كثير، البداية ، مرجع سابق ، ج٧ ، ص٢٥٠ ومابعدها؛ د. محمود شاكر ، مرجع سابق ، ج٣ ، ص ص ٢٦٤-٢٨٤ ؛ عبد المتعال الصعيدي ، القضايا الكبري ، مرجع سابق ،ص ص ١٥٩-١٨٤، ص ص ١٥٦-١٦٦.

(٢) انظر : الطبري ، تاريخ الأمم ، ج٤ ، ص٣٥٨ ؛ ابن الاثير ، الكامل ، مرجع سابق ، ج٣ ، ص١٦٢ ؛ احمد زكي صفوت ، جمهرة خطب العرب ، مرجع سابق ، ج١، ص ص١٧٥-١٧٦.

(٣) وهو موقف يقتضيه الورع في النظر الي ما صدر عنهم ، والعدل في تناول سيرهم . انظر : ابن العربي ، العواصم ، مرجع سابق ،ص١٨٠ ، ص ص ١٨٤-١٩١؛ نور عالم خليل الأميني ، الصحابة ومكانتهم في الاسلام ، المملكة السعودية: رابطة الجامعات الاسلامية ، طبعة اولي ، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م ، مواضع متفرقة . وانظر بصفة خاصة كتاب فضائل الصحابة وما اورده البخاري في صحيحه انظر ابن حجر ، مرجع سابق ، ج٧ ، طبعة الريان ، ص٥ ومابعدها.

وساعد علي ذلك انتقال الخليفة للمشاركة بنفسه في رحي الحروب ، وترك العاصمة لمتابعة المخالفين ، كل ذلك في الوقت الذي كانت تتضخم فيه قوة بعض أطرافه ، خاصة في الشام مما مكنها من مناطحة السلطة المركزية في أكثر من موقع ، لتدين لها السيادة والسلطة في النهاية بعد مقتل الخليفة الرابع . والرابع ويكمل ما سبق انه كان طبيعيا وقد تضاءلت مكانه السلطة المركزية ، واستعلت بعض الاطراف لدرجة المناطحة ، أن يسود خلل ما في ادارة الدولة داخليا وقد بدت اهم مظاهره في عدم التفرغ لأداء واجبات الخلافة علي امرها المستقيم ، وانزواء مكانة عاصمة الدولة ، وتأخر سبقها وقيادتها للاطراف ، وخروج بعض الأطراف من قبضة اشرافها ورقابتها ، وتحرك بعضها الآخر لاعلان سيطرتها واغارتها علي أطراف أخري (1) ، كما فعل معاوية في الشام ، لما فرق جيوشه الي مصر وغيرها من أطراف الدولة (2) .والخامس كذلك فقد استمر نزيف الدماء ليعلن ان الجهود التي بذلت لحقنها كافة ومحاولات الاصلاح والصلح كانت دون المطلوب ، أو علي الأقل لم يقدر لها أن تأتي بالمرجو منها ، بل ان ما ارتضته فرق المسلمين المتقاتلة من قبول دعوة الخروج من المحنة بالتحكيم بين الخليفة وانصاره، ومعاوية وتابعيه لم يصل بها إلا الي طريق مسدود ذلك أن نتائجه - بصرف النظر عن حقيقة ما دار بين الحكمين ابي موسي الأشعري وعمرو بن العاص ، وما اتفقا عليه - لم ترض الخليفة ولم ترق لاتباعه ليواجه بعدها فتنة الخوارج مرتين أحداهما لما قاتلهم في واقعة النهروان ، والثانية لما قتلوه غيلة بالتأويل الفاسد (3) .

المطلب الرابع : قاصمة انتكاسة الفاعلية الخارجية للدولة :

فلم تستطيع الأمة ان تحافظ علي احدي خصائص الخلافة التي اتسم بها عهد الخليفة الأول ، في تجنيب الفاعلية الخارجية آثار المشكلات الداخلية ، كما حدث ابان حركة الردة علي سبيل المثال ، وبدلا من الاستمرار في تضميد الجراح التي نزفت بمقتل عمر بن الخطاب ، ومواصلة الكفاحية الخارجية مع الخليفة الثالث الذي اعطي قوة دفع كبيرة لحركة الدعوة ، وما ترتب عليها من فتوحات في السنوات الست الأولي من عهده بالحكم ، ابت الفتنة إلا ان تحدث قطيعة بين المسلمين وبين فاعليتهم الخارجية ، فالاختلاف والدماء استنزفا من تماسك الدولة الكثير داخليا ، وقيادة الدولة شغلتها أولوية مواجهة هذه الاحداث الداخلية ، واستوعبتها بحيث لم تبق لها متسعا

---

(1) انظر التفاصيل في : مصطفي منجود ، الفتنة الكبري ، مرجع سابق . ص ص ٣٨٢ - ٣٨٤ .

(2) انظر مزيدا من التفاصيل عن اخبار هذه الاغارات في : ابن الأثير . الكامل ، مرجع سابق ، ج٣، ص٢٤٤ ومابعدها ؛ ابن كثير ، البداية ، مرجع سابق ، ج٧ ، ص٣٤٩ ومابعدها ؛ وانظر في الدلالات السياسية لهذه الاغارات مصطفي منجود ، الفتنة الكبري ، مرجع سابق ، ص ص ٣٨٠-٣٨٢

(3) انظر حول خبر التحكيم ونقل رواياته في : ابن العربي ، العواصم . مرجع سابق . ص ص ١٧٢٢ -١٧٩ ؛ د. محمد سليم العوا ، مرجع سابق ، ص ص ٩٥-١٠٤ ؛ وانظر رأى الباحث في هذا الخبر في الفتنة الكبري ، مرجع سابق ،ص ص ٣٥٥-٣٨٤

مناسبا للعمل في الجبهة الأخري الخارجية ، والجهاد الذي هو ذروة سنام الاسلام وحصن الفاعلية الخارجية وحصانتها خفتت وظيفته كسياج قوي للدعوة ، واضحي يلتجأ اليه - خاصة في خلافة علي بن ابي طالب -كلما دعت الحاجة الي صد اية تهديدات خارجية ، أو أية محاولات لنقض ما اتفق عليه المسلمون ، معني ذلك أن هذه الفاعلية اخذت سمة رد الفعل وافتقدت الي حد كبير روح المبادرة ، أو بعبارة أخري صارت مرتبطة بظهور تحديات خارجية للدولة من عدمه وليست مرتبطة بحيوية المبادأة بنشر الدعوة ومواصلة حركة الفتوحات. ويبدو أن حالة التداعي الداخلي اوجدت بيئة خصبة لذلك ، واتاحت لعناصر كثيرة وهنت شوكتها وذلت دولتها في خلافة ابي بكر الصديق وعمر وزمنا من خلافة عثمان ان تطل برأسها من جديد لتناطح قيادة الدولة في أشكال عديدة ، مثل طمع بعض العناصر الخارجية في الدولة والاعتداء علي أطراف تابعة لها ونهب ثروات بعضها وتشجيع حركات الانتفاض علي الدولة ، ومحاولة بعض القوى الاغارة علي الأطراف القريبة من حدودها ، ومحاولة بعضها الآخر استغلال الانقسام بين المسلمين بالتهديد والوعيد والاستمالة [1] .

المطلب الخامس : قاصمة التصفية الجسدية لقيادة الدولة :

فلم يكن الخليفة الثاني هو الوحيد الذي أصابته آثار سياسة التصفية الجسدية ، بل جرأت سابقة التعدي عليه آخرين ، كي يكرروا نفس السياسة مع من تلاه من الخلفاء الراشدين وكأن الأمة من بعد عمر بن الخطاب لم تع الدرس جيدا في :

أ ـ ان وجود من لا سابقة لهم في دين أو خلق منذر بتجرؤهم علي الخلافة ،وانتزاع هيبتها ، والتجرد من هذه الهيبة فى ممارساتهم ، ومفض الى ضرورة الحذر منهم، ومراقبة الحد الفاصل بين ما كانوا يعلنونه من اسلام وما كانوا يبطنونه من ولاء لحضارات وعقائد تربوا فيها ونشأوا ، قبل أن يزيل الاسلام مفاسدها بعض الشيء .

ب ـ وان ثمة اجراءات امنية كان يلزم اتخاذها حيال قيادة الدولة ، حفظا ورعاية ، كما هي لازمة لجمهور الرعية حفظا أيضا ورعاية ، وان مسؤولية المسلمين في الحفاظ علي حياة قيادتهم لا تقل بحال في اهميتها عن مسؤوليتهم في الحفاظ علي انفسهم وكما انه راع مسؤول عمن استرعاه الله منهم ، فهم مسؤولون عن توفير ما يضمن له القيام بعملية الرعاية علي وجهها الكامل، ويبدو ان معاوية بن ابي سفيان استوعب هذا الدرس جيدا ، لما تولي الحكم ، حين أمر

---

(١) تم التفصيل في هذه الاشكال ومصادرها في موضع آخر : انظر: مصطفي منجود ، الفتنة الكبري، مرجع سابق ، ص ص ٣٤١-٣٤٥ .

بالمقصورات ، وحرس الليل ، وقيام الشرط علي رأسه اذا سجد فكان أول من فعلها في تاريخ المسلمين [1] .

جـ - وان سياسة المسللة وحقن الدماء وتفضيل المثالية بايثار التضحية بالنفس من جانب قيادة الدولة علي الشدة في الضرب علي ايدي العابثين أو الخارجين علي شرعيتها ، خاصة ما فعله الخليفة الثالث ، قد تكون عاقبتها شديدة الخسارة علي الدولة كلها , ذلك ان سياسة المسالمة قد جرت الي اسقاط هيبة الدولة ، واثبتت ان ثمة تقصيرا قد اعتري تنظيم العلاقة بين الخليفة ومترعمي الشقاق والفتن ، من الرعية المسلمين ومن غيرهم ، كل ذلك حدث بفعل قتل خليفة واحد ، أما وقد تكرر التعدي علي ثلاثة من قيادات الدولة فما ظننا بحجم الخسارة معهم جميعا ؟ .

د ـ وان التأويل الفاسد من قبل بعض الأفراد أو الجماعات ، داخل الدولة في عاصمتها وفي اطرافها ، يجب ان يقابل بالحسم والتصفية ، سواء ببيان ما ينطوي عليه من مغالطات وتدليس وخطأ أو باعادة اصحابه الي جماعة المسلمين أو بمنعهم من شق عصاها ، ولو بالقوة فا الله يزع بالسلطان ما لايزع بالقرآن ، ومصلحة الجماعة كلها اولي من افساد فريق منها .

هـ - وان الاقدام علي اغتيال قيادة الدولة في غياب نظام للاستخلاف السياسي محدد ومعد سلفا ، في اطاره العام وقيمه الكلية ، انطلاقا مما ارساه الرسول صلي ا الله عليه وسلم ، وما اجتهد فيه خليفتاه الأول والثاني ، كان أحد الأسباب الرئيسية التي وسعت من دائرة الآثار السلبية التي كانت تتمخض عن كل عملية اغتيال ، خاصة آثارها في البحث عن طريق للاختيار ، والبحث عمن تتوفر فيه اهلية الاختيار ، ترشيحا ومبايعة ، وآثارها كذلك في استغلال العناصر الخارجية للفراغ القيادي ، بتأليب بعض الأطراف ، أو تشجيع تمردها علي الدولة ، أو السعي لنقض عهودها معها علي نحو ما ورد آنفا.

المطلب السادس : قاصمة الوهن في أمن الدولة :

ولعل هذه القاصمة تحصيل حاصل لما سبق من قواصم ، بل هي كذلك ، لأن ما تقوله هذه القواصم بصريح العبارة ان الدولة قد اجتمعت عليها روافد داخلية وأخري خارجية اضعفت امنها تهديدا واختراقا ، بيد أنه في الوقت الذي دلت فيه الشواهد التاريخية علي أنها استطاعت فيه أن تقوض آثار التهديدات الخارجية ، وتردع مصادر الاضطراب التي حاولت اضافة المزيد من الخلل وعدم الاستقرار ، حتي في أشد حالات الفتنة استفحالا ، بدت عاجزة عن إعادة ترتيب البيت من الداخل ، وتطهير ارجائها مما اعتمل فيها من قطيعة وهدم قادا في النهاية الي تكرار مبدأ التصفية الجسدية لقيادتها كما سبق وبدا الأمر معها وكأن عقد ترابطها الذي انفرط وتناثرت حباته

(١) انظر ابن خلدون ، مرجع سابق ، ص٢٣٨ ؛ القلقشندي "مآثر الانافة في معالم الخلافة" ، تحقيق عبد الستار احمد فراج، بيروت : عالم الكتب ، طبعة ثانية ، ١٩٨٠ ، ج١ ، ص٦١ ؛ ابن الأزرق، بدائع السلك في طبائع الملك ، تحقيق ، د. علي سامي النشار ، العراق : منشورات وزارة الاعلام ، سلسلة كتب التراث رقم ٤٥ ، ١٩٧٧ ، ج١ ، ص٣٧٠ .

أضحي في حاجة ملحة الي سلطان قاهر ، يعيد لها الهيبة والوحدة ، ويضبط نظام سيرها ويئد الفتنة ، ويضرب عناصرها دون هوادة ، وكان معاوية بن ابي سفيان أنسب من يقوم بمهام هذا السلطان بعد الخليفة الرابع ، وقد أكد تطور مسار الخبرة السياسية معه أنه أثبت في ذلك مصداقية كبيرة في بداية عهد بني امية في السلطة السياسية .

ملاحظات عامة علي تطورات حركة الدولة الخارجية في الخبرة السياسية :

يمكن القول إن نظرة ختامية الي ما رصد آنفا من تطورات لحركة الدولة الاسلامية الخارجية في الخبرة السياسية التي انقضت بانتهاء الخلافة الراشدة تجعلنا نستخلص بعض الملاحظات التالية:

الأولي : ان تجربة الدولة الاسلامية في عصر النبوة قد فتحت آفاقا كبيرة لتعامل هذه الدولة الخارجي ، وأرست لذلك قواعد قيمية تستند الي الوحي ، وأخري حركية تستند الي الواقع ، وخبرة القيادة السياسية في تسيير دفة ذلك التعامل ، بيد ان طبيعة وضع الدولة -خاصة الخارجي- لم يكن ليحتمل أو ليتجاوب مع كل هذه القواعد و لم يكن ليقبل التطور الطفري اذا ما اخذ في الاعتبار حال عناصرها - خاصة البشرية - وتكوينها الحضاري قبل تجميعها علي عقيدة التوحيد، والجهد الكبير الذي بذله النبي صلي الله عليه وسلم في ذلك ، وهذا يعني أن قواعد التعامل الخارجي في عصر النبوة كانت تنتظر تطورا أكبر لوضع الدولة ومكانتها ، وهو ما استفاد منه الخليفتان الأول والثاني وقد حال انتكاس المسلمين بعدها دون اكمال هذه الاستفادة مع الخليفتين الثالث والرابع .

والثانية : أن فترة فيضان الدولة الاسلامية في عصري النبوة والخلافة الراشدة ، اقترنت "بلحظة تدهور عام في جميع المناطق المحيطة بشبه الجزيرة العربية ، فالدولة الفارسية من جانب ، والامبراطورية البيزنطية من جانب آخر كانتا تعيشان مرحلة تحلل داخلي ، وصراعات عنيفة ، كان لابد ان تسهل علي المجتمع الناشيء العربي غزوه للشعوب المحكومة في تلك المناطق "[1] غير أن هذا لا ينبغي ان يقودنا الي التهوين من قوة هذين الخصمين أو التهوين من شأن الضربات التي تلقياها علي أيدي الفاتحين المسلمين ، ذلك أن العقيدة القتالية الايمانية للجيوش المسلمة ، وبراعة القيادات التي كانت عليها ومهاراتها ، والاعداد الفعال للقتال ، وحسن التخطيط للمعارك ، والتحرك لها ، وفعالية العلاقة بين الفاتحين وقيادات الدولة المتعاقبة ، فضلا علي الخبرة في التعامل مع الدول المحيطة ، وبصفة خاصة بالنسبة للقبائل التي كانت علي حدود فارس من جانب ، ودولة الروم من جانب آخر ، ومكنت الجيوش المسلمة من تملك القسط الأدني من المعلومات التي تسمح لها بالفتح عن علم ومعرفة بالعدو وقدراته [2] ، كل ذلك من العوامل - الي جانب وهن القوتين العظميين آنذاك - زكي انتشار حدود الدولة واتساع فيضانها .

---

(١) انظر : د حامد ربيع ، الاسلام والقوي الدولية ، مرجع سابق ، ص٩٦ .

(٢) انظر المرجع السابق ، ص٩٧ .

والثالثة : بقدر ما كانت معظم المشكلات التي تمخضت عن تطور الدولة الاسلامية في خلافة ابي بكر وعمر بفعل امتداد حركة الفتح الاسلامي انطلاقا مما مهد له الرسول صلي الله عليه وسلم قبل وفاته -لاتعدو ان تكون مشكلات متعلقة بكيفية المواءمة بين منهج انتشار حدود الدعوة في الدولة وأطرافها ، ومنهج ادارتها [1] والقيام بهذه المواءمة باستمرار نظرا لعدم توقف حركة الفتح في عهديهما ، فان معظم مشكلات الدولة - داخليا وخارجيا- في خلافة من تلاهما كانت تتعلق بكيفية المواءمة بين منهج الادارة الذي أرسي في خلافة ابي بكر وعمر وبين الآثار السياسية التي ترتبت علي هذا النهج ، وتلك التي تمخضت بعيدا عنه ، أو استجدت عليه ، بعبارة أخري كانت غالبية مشكلات الدولة مع الخليفتين الأول والثاني يغلب عليها الطابع الاداري حين غلب علي مشكلاتها مع الثالث والرابع الطابعين الاداري، والسياسي ، وآفة الدولة في عصر عثمان وعلي ان تداعي الآثار السياسية السلبية كان أسرع من محاولة استيعابها اداريا وسياسيا علي نحو مناسب .

والرابعة : لم نشهد في اي تطور من تطورات الدولة الاربعة السابقة ما يمكن ان نسميه بعنف الدولة ، أو ارهابها بالباطل قبل الأطراف التي شاركت في المحن الداخلية سواء فرادي أو جماعات، ولم نسمع أو نقرأ عن اجراءات استثنائية غير شرعية لحفظ امنها وامن السلطة السياسية فيها ، وقد مر بنا كيف ان الرسول صلي الله عليه وسلم سلك مسلكا عادلا مع اليهود والمنافقين رغم ما احدثوه من فساد في ارجاء الدولة ، بل انه ابتدأ مع الفرقة الأولي بدستور المدينة فلما اعتدت قاتلهم حين أبي أن يقاتل الفئة الثانية أو يقتل رؤوسها رغم علمه بنفاقهم وخبر السماء له بذلك وما داهن الخليفة الثاني في أمر المرتدين ، أو أسر شيئا ، وأظهر آخر في الموقف العادل منهم ، بل اقام الحجة عليهم ، فمن عاد سالمه وآمنه ، ومن ابي قاتله وانهي ردته ، وأما عثمان وعلي فرغم محاولات اعتداءات المعارضين عليهما وتجاوزاتهم المتكررة في عاصمة الدولة وفي اطرافها بل وتعدياتهم علي شخصيهما في النهاية ، إلا انهما لم يبادلاهم العنف والعدوان بغيا وظلما ، وكذلك كان تصرف الخليفة الثالث مع الذين حاصروه ثم اغتالوه ، وعلي نفس المنوال تصرف الخليفة الرابع مع أصحاب الجمل وأهل صفين ناهيك عن الخوارج .

والخامسة : لم يشهد أي من التطورات الأربعة تهديدا خارجيا حقيقيا لأمن الدولة الاسلامية حتي في أشد لحظات المحن والبلاء واقواها ، بعد خلافة عمربن الخطاب ، وربما كان لذلك أسبابه ويأتي في مقدمتها صدق وعد الله النبي صلي الله عليه وسلم ان لا يجتمع علي امته تهديد داخلي وآخر خارجي معا يستأصلان شأفتها ووجودها لما ورد في الحديث " لن يجمع الله علي هذه الأمة سيفين سيفا منها وسيفا من عدوها " [2] . قال بعض علماء السلف "فمن خصائص هذه الأمة

---

(١) انظر : د محمد سليم العوا ، مرجع سابق ، ص ص ٨٣- ٨٤

(٢) رواه أبو داود . انظر : محمد شمس الحق العظيم آبادي . عون المعبود شرح سنن ابي داوود مع شرح بن قيم الجوزية . تحقيق محمد عثمان ، المدينة المنورة : المكتبة السلفية ، طبعة ثانية . ١٣٣٨هـ ج١١، ص ص ٤٠٧ ٤٠٨ .

ورحمة الله تعالي بها ان لا يجتمع قتال كفار ومسلمين في وقت واحد فاما كفار واما مسلمين ، ولو كانوا في وقت فيه قتال مسلمين ووقع قتال كفار يرجع المسلمون عن القتال ويجتمعون علي قتال الكفار لتكون كلمة الله هي العليا (١) ، كذلك من أسباب عدم وجود تهديد حقيقي خارجي ضعف القوتين العظميين الروم والفرس آنئذ ، واعتبار الأطراف المسلمة التي عركتها هذه المحن ان ما كان بينها من نزاع وشجار كان شأنا داخليا سرعان ما ينتهي اذا هددت الدولة من خارجها ، كدأب معاوية أيام موقعة صفين اذ رأى قنسطانس الثاني ملك الروم اشتغاله بحرب الخليفة فتداني الي بلاد الشام في جنود عظيمة طامعا في السيطرة عليها والثأر في نفس الوقت من معاوية فلم علم الأخير بنواياه ارسل اليه بلغة حاسمة وقاطعة "والله لئن لم تنته و لم ترجع الي بلادك يالعين لاصطلحن وابن عمي عليك ولاخرجنك من جميع بلادك ولاضيقن عليك الأرض بما رحبت " (٢) .

والسادسة : كذلك لم يثبت أن أيا من الأطراف المسلمة التي دارت رحي القتال بينها في اواخر عصر الخلافة الراشدة قد تحالف مع طرف خارجي غير مسلم ضد طرف مسلم آخر بل ان معاوية آثر ان يدفع مقابلا ماديا للروم صالحهم عليه ولو اراد التحالف معهم ضد علي بن ابي طالب ، لما لوحوا له بذلك ، تذكر الروايات انه لما هددهم وتوعدهم ارتدعت الروم وصالحته علي ان يؤدي اليهم مالا قيل انه مائة الف دينار ، واخذ منهم معاوية رهنا ، فجعلهم ببعلبك ثم ان الروم غدرت وقتلت رهن المسلمين فابي معاوية والمسلمون أن يستحلوا قتل من تحت ايديهم من رهن الروم وخلوا سبيلهم وقالوا "وفاء بغدر خير من غدر بغدر " (٣) .

والسابعة : كما أن أيا من التطورات الأربعة السالفة لم نر فيه محاولات لأطراف خارجية غير مسلمة للوساطة بين الأطراف المسلمة خاصة التي دارت رحي الحرب بينها ايام خلافة علي بن ابي طالب ربما لأن المسلمين لم يتيحوا لأي مغرض ان يندس بينهم ، وربما لأن احدا من الأطراف الخارجية لم يهم بفعل هذه الوساطة ، وربما لأن هذه الأطراف بعد ما لاقته من ضربات موجعة علي ايدي الفاتحين المسلمين قد اهمها تداعي الوهن والقطيعة بين المسلمين أكثر من محاولة الاصلاح بينهم حنقا وشماتة ، وربما لغير ذلك من الاسباب ، لذلك ظلت الوساطات التي جرت

---

(١) انظر : نفس المرجع السابق .

(٢) انظر ابن كثير ، البداية ، مرجع سابق ، ج٧ ، ص١١٩ ؛ ابن العربي ، العواصم ، مرجع سابق، ص٢٠٤ . وانظر رواية اخري في : د. محمد حميد الله ، مرجع سابق ، ص٣٩٥ ؛ احمد زكي صفوت ، جمهرة رسائل العرب ، مرجع سابق، ج١ ، ص٤١٦ .

(٣) انظر : د. محمد حميد الله ، مرجع سابق ، ص٣٩٥ ؛ الماوردي ،الاحكام السلطانية ، مرجع سابق ، ص٤٥١ عبد العزيز صقر ، نظرية الجهاد، مرجع سابق ، ص٣٩٦ . وانظر ايضا

Peters , op. cit. , p. 35 .

يقودها بعض المسلمين فرادي وجماعات ، في نطاق داخلي خالص ، كمحاولات الصلح والوساطة التي قام بها علي بن ابي طالب بين الخليفة الثالث والثائرين عليه قبل قتله ، ومحاولات نفر من الصحابة الصلح بين الخليفة الرابع واصحاب الجمل ، وبينه وبين معاوية، وبينه وبين الخوارج ، والأمر الملفت للنظر ان معظم هذه الوساطات قد افسدت ، وأريد لها ان لا تثمر شيئا ذا أهمية من قبل عناصر مفسدة بين المسلمين ، فكانت العاقبة سيئة علي جماعة المسلمين وقيادتهم كما رأينا.

والثامنة : لم تتح الانقسامات التي حدثت فرصة أو ذريعة لأي طرف خارجي كي يتدخل -بأي شكل كان- لنصرة طرف ضد آخر ، لروابط خاصة معه عرقية ، أو دينية ، أو طائفية من حيث أنها – أي الانقسامات – كانت في معظمها ذات طابع احتهادي في كثير من مسائلها حتي السياسية منها و لم تكن ذات طابع عرقي ، أو طائفي وهذا يقوي ما ينتصر له الباحث من اعتبار مدخل الابتلاء بكل سننه ونواميسه، وليس مدخل التآمر هو الأنسب لتفسير هذه الانقسامات ذلك أن مدخل التآمر – داخليا وخارجيا – وأيا كانت له شواهده مع المنافقين واليهود والسبئية وغيرهم في تلك الحقبة التاريخية إلا أنه لا ينهض وحده في هذا المقام ، والأجدي النظر الي الابتلاء الذي أصاب الذات المسلمة من داخلها ﴿أو لما اصابتكم مصيبة قد اصبتم مثليها من قبل قلتم اني هذا قل هو من عند انفسكم﴾[1] ، ﴿ان الله لا يغير ما بقوم حتي يغيروا ما بأنفسهم﴾[2] . ومن بعدها قد يصلح المنطق التآمري علي ان تكون له شواهده الواقعية، وان يحلل في سياقها وحجمها وآثارها دون تهوين أو تهويل[3] .

---

(١) سورة آل عمران / الآية رقم ١٦٥.

(٢) سورة الرعد / الآية رقم ١١.

(٣) انظر من المصادر الأجنبية التي تعرضت الأحداث الابتلائية في خلافة علي ابن ابي طالب.

- Ali Dashti , op. cit ., pp. 171 - 181 ; Kenedy , op. cit . , pp. 68 -81; Edward Attiayh , op. cit ., pp 36 - 38 ; Khudo Bukhsh , op.cit.,pp 36 - 45 ; Mohammed Hamidullah , op.cit., pp. 168-187; S.W.Muir , The Caliphe , Its Rise , Decline and Fall,Beirut: Kharat,1962 , pp. 206 - 304 .

الفصل الرابع

اختصاصات الدولة الإسلامية فى التعامل الخارجى

الفصل الرابع

اختصاصات الدولة الإسلامية

فى التعامل الخارجى

تمهيد :

لاتنبع حركة الدول فى تعاملاتها الداخلية والخارجية من فراغ ، ولايستقيم لهذه الحركة منطق أو حجة مالم ترتكز على مجموعة من الفعاليات والامكانات التى تمد الدولة بمقومات الوجود الحضارى ، وشرعية الاعتبار والمكانة ، وتكسب حركتها قوة فى الدفع وايجابية فى المسار وفق ماتمليه قيمها وأهدافها ومصالحها ، كغيرها من بقية أعضاء النسق الدولى الذى تعيش فى اطاره وتعايشه كغيرها من الدول .

وقد يحلو لبعض الدارسين -على تنوع حقولهم المعرفية فى تحليل مفهوم الدولة- أن يسموا هذه الفعاليات أركان الدولة ، ولئن كان ثمة اختلاف بينهم حول بعض هذه الأركان كالأيديولوجية أو العقيدة ، والسيادة ، والاعتراف ، يقابله اتفاق على بعضها الآخر كالسلطة ، والاقليم ، والجماعة البشرية ، الا أنه حتى فى هذا الاتفاق يوجد محل للاختلاف إن حول المفهوم المختار فى التعبير عن المتفق عليه أو حول تفاصيل مشتملات كل ركن ومكوناته .

وقد لاتكون ثمة غضاضة فى توصيف فعاليات الدولة وتسميتها بالأركان ان كان القصد الحديث عن أسس وجودها ، ومايستقيم عليه كيانها ، مما يشكل زادا ان كان المقصود الحديث عن كيفية تحول هذه الأركان الى مقومات للفعل الحضارى للدولة ، بل الأوفق - فى نظر الباحث - استخدام مفهوم اختصاصات الدولة استجابة لمتطلبات الربط بين مقومات وجودها ، وضروريات الفعل الحضارى المبنى عليها ، ذلك أن الفعل الحضارى لايقف بالمقومات عند مرحلة الوجود - بأية كيفية كانت عليها - وانما يصهرها ويؤلف بينها ، فاذا بها طاقة دافعة ، وحركة مستمرة ، ونشاط دائب ، يتخذ من الداخل انطلاقته للخارج ، ويفيىء بثمرات الخارج على الداخل بلا انقطاع بينهما أو ازدواج، سواء كانت هذه الثمرات سياسية أو اقتصادية ، أو ثقافية ، أو اعلامية ، أو أمنية ، أو ماعداها مما يجرى فى علاقات الدول وتعاملاتها، وذلك بعض مايتبادر فهمه من معانى كلمتى الفعل كاسم والحضارى كصفة ، ان الاختصاصات هنا تصير بمثابة التزام والزام بالنسبة للدولة ، فما تختص به تلتزم بالقيام بأعبائه - انماء واستخلافا وأمنا واصلاحا- ولاتقف منه بمجرد حارس أو رقيب ، كما أن ماتختص به من ناحية أخرى تلزم الأخرين به ان أرادوا الزاما عليها مقابلا ، وفق قاعدة المعاملة بالمثل ، أحدى القواعد الحيوية التى تقوم عليها علاقات الدول .

ومما لاشك فيه أن الدول تتفاوت فى ممارسة اختصاصاتها تبعا لعدة عوامل، أولها اختلاف فعالية ماتمتلكه ومايتأسس عليه وجودها ، والثانى مدى قدرتها على حشد هذه الفعاليات كما وكيفا ، والثالث مدى قدرتها كذلك على التوليف بينها وتحقيق التكامل بين عناصرها فى عملية الحشد هذه ، والرابع مدى قدرتها أيضا على الحفاظ عليها من عاديات التبديد والهدر والتفريط ، والخامس مدى قدرتها أخيرا على توظيفها الفعال فى الحركة بما يسند مقاصدها الخارجية ومصالحها القومية .

فتفاوت القدرات فى هذه المناحى الخمسة اذن له أسبابه ، كما أن له سننه وقوانينه ، وهذا التفاوت - توازره عوامل أخرى من قبيل طبيعة النظام الدولى القائم : أحادى القطبية ، أو ثنائى القطبية ، أو متعدد القطبية ، والغالب على العلاقات بين الدول فيه من حرب وسلام ، وتعاون وصراع ، واحترام للسيادة وتعد عليها ، والميراث الاستعمارى فى نهب الثروات والمقدرات ، والتراث الثقافى والحضارى وخبرة ادارة الأزمات وتداعياتها داخليا وخارجيا ، والتقدم التقنى والعلمى ، والابتلاء بالكوارث من زلازل وفيضانات وأوبئة وغيرها ، تتمخض عنه ثلاث ظواهر لايصعب رصدها من قبل المتابع لتطور علاقات الدول فى حقبه القديمة والحديثة بصفة عامة .

وأولى هذه الظواهر ظاهرة انقسام المكانة بين الدول أو الموقع فى النظام الدولى القائم ، بفعل سنة الله فى خلقه ووهبه الملك من يشاء ، ونزعه ممن يشاء ، ﴿قل اللهم مالك الملك تؤتى الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء بيدك الخير إنك على كل شىء قدير﴾ (آل عمران/الآية السادسةوالعشرون) . فثمة دول كبرى وأخرى صغرى ، وعادة مايشار بلغة العلاقات الخارجية الى الكبرى على أنها الأقوى أو الأعظم ، كما يشار الى الصغرى على أنها الأضعف والأوهن ، والفيصل فى الكشف على ممارسات القوة والضعف ، مايتبدى من تحقيق للمصالح من وراء القرارات أو السياسات أو المواقف أو الاتفاقات ، أو ماشاكل ذلك من ممارسات يظهر فيها أى منهما .

وثانية الظواهر ظاهرة الصراع على النفوذ والمكانة ، بموجب سنة التدافع الحضارى بين الأمم والدول "ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ولكن الله ذو فضل على العالمين" (البقرة / الآية الحادية والخمسون بعد المائتين)، وهو التدافع الذى يعبر عن نفسه بأكثر من وجه، فالصراعات الدموية ، والتحالفات ، واحتلال الأراضى وسباق التسلح والتحلل من المواثيق والمعاهدات، وتصدير الأزمات، والحرب النفسية،الى آخره كل ذلك ليس الا بعض هذه الوجوه

وثالثة الظواهر ظاهرة التغير فى المكانة بين الدول ، أو الموقع فى وحدات النظام الدولى القائم ، بفعل سنة الله تعالى فى تداول الأيام بين الناس﴿وتلك الأيام نداولها بين الناس﴾(آل عمران /الآية الأربعون بعد المائة) ، فثمة دول قوية تتحول الى ضعيفة، وأخرى ضعيفة تصير قوية ، وثالثة تصير الى انتكاس وهزيمة بعد ظهور وغلبة ، ورابعة تصبح أثرا من كيانات صغيرة ودويلات متفرقة بعد عين من تماسك ووحدة .

ولعل تزامن هذه الظواهر أحيانا ، وتعاقبها أحيانا أخرى بعض مايستتر خلف ظاهرة أكبر عانى منها النظام الدولى قديما ولايزال يعانى منها حديثا، مع التسليم بالاختلاف فى نواح كثيرة بين القديم والحديث ، ونعنى بها ظاهرة عدم الاستقرار فى توازناته وتحالفاته ، ومشكلاته ، والفاعلين فيه ، لكن يبقى التساؤل رغم كل ذلك : مالذى يشكل العامل الرئيسى فى احداث السنن الثلاث فى الظواهر السابقة؟ إنه بلاشك عامل التغيير فى أسس وجود الدولة ، الاقليم ، والسلطة ، والتركيبة السكانية ، والمكون العقيدى ، على مايذكر البعض . ذلك أن تعاملات الدول هى محصلة التفاعل بين كل مايتأسس عليه وجودها، ومن ثم فالتغيير فى هذه الأسس - سواء لحق بأحدها ، أو ببعضها ، أو بها جميعا - يؤثر سلبا وايجابا فى هذه التعاملات، تبعا لطبيعة التغيير، ومداه ، ومساره ، وشموله ، ومفرداته من حيث أن التغيير فى أحد الأسس يفرض نفسه على بقيتها ، فاذا بها مستجيبة له ، واذا به يفرض نفسه بالتالى على علاقات الدولة بغيرها .

قد يختلف التغيير فى حجمه وكيفه من أساس الى آخر ، وقد يكون التغيير الذى يلحق ببعض الأسس أكثر تأثيرا من التغيير الذى يحدث فى البعض الآخر ، ولئن جاز القول -بناء على ذلك- بأن التغيير فى الاقليم قد يكون أكثر تأثيرا من التغيير فى السلطة السياسية ، أو فى العنصر البشرى، أو القول بأن التغيير فى أى من الأخيرين أكثر تأثيرا من التغيير فى الأول ، فذلك القول لايصح نسبته الى دولة ما باطلاق فقد يصح التسليم بذلك فى أحد مراحل تطورها السياسى والحضارى ، لكنه يصير ولامصداقية له فى كل مراحل هذا التطور ، فضلا على أنه لاينسحب على الدول كافة، فلا هذه الأسس واحدة فيها كلها ، ولاالتغيير فيها - سواء لحق ببعضها أو بها كلها - واحد كذلك.

حاصل القول إن مايعتمل داخل الدولة يؤثر فيما يعتمل فى تعاملاتها مع الدول الأخرى وأنه على قدر نجاحها فى تسخير فعاليات الداخل فى التعبير عن ذاتيتها واستقلالها ومصالحها ، يكون نجاحها - ضمن عوامل سبق الحديث عنها - فى تفاعلاتها مع غيرها خارجيا ، ولعل هذا أحد المداخل التى ربط من خلالها اساتذة العلاقات الدولية ومحللوها بين السياسة الداخلية والسياسية الخارجية ، على اعتبار أن مايحدث فى الخارج انما يستقى جذره ويتأسس بصفة رئيسية على مايعتمل فى الداخل. فأين الدولة الاسلامية من كل ماسبق؟

والواقع أن الدولة الاسلامية تمارس في أداء المنوط بها من واجبات مجموعة من الاختصاصات التى تثبت من خلالها وجودها الحضاري ماديا ومعنويا ، بشكل لا يقبل التشكيك أو التجاهل ، سواء من الدول التي تعترف بهذا الوجود وتتعامل مع حقائقه، فتبغي الانخراط معها في علاقات خارجية وفق ما تمليه عليها مقاصد الشريعة ومصالح المسلمين ، أو من لدن الدول التي لا تعترف بالدولة الاسلامية ، وتأبى الا القطيعة معها ، وربما الصدام بها على تنوع درجات الصدام وأشكاله . فكأن ضوابط الحركة الخارجية وقواعدها بالنسبة للدولة الاسلامية تتأسس على ما تتطلبه هذه الاختصاصات من مستلزمات وما ترتبه من التزامات تخاطب من خلالها الدول

الأخري ، بحيث تتلون لغة الخطاب الخارجي لها سلما أو قتالا أو هدنة حسب موقف كل دولة وسلوكها في مراعاة هذه الضوابط أو اهمالها . معني ذلك ان هذه الاختصاصات هي التي تمنح الدولة الاسلامية أهلية الخطاب لما تدعو اليه ، وما تدعي اليه ، ان في مضمون كليهما أو ولايته ، أو طرائقه ، أو وجهاته، أو توقيته ، أو أشكاله، أو الموقف من رد الفعل المقابل له ، وأهلية الخطاب هذه من ناحية أخري هي التي تضفي علي الدولة الاسلامية شخصيتها القانونية في مواجهة غيرها من الدول كأشخاص قانونية اخري ، غير أن النظام القانوني الذي تستقي الدولة الاسلامية منه شخصيتها القانونية هو نظام قانوني مبني علي هدي الوحي المنزل في أصوله وفروعه ، ومن ثم فهو النظام القانوني الوحيد الذي يعلو الدولة الاسلامية ويقودها ، من حيث يشكل مصدر تشريعاتها سواء تلك التي تستمدها منه مباشرة ، أو تلك التي تبنيها عليه ولا تخرج علي حدوده في أوامره ونواهيه ، أو بعبارة اخري فان العلاقة ين الدولة الاسلامية والنظام القانوني الاسلامي يمكن أن تتحدد معالمها في ضوء التشريع الاسلامي .

ولئن جاز لوحدة من الوحدات السياسية خاصة من الدول ، الانتماء إلي أكثر من نظام قانوني بحكم الضرورة وبفعل هذا النظام وفي الدائرة التي يقوم هو برسمها ، فذلك غير جائز للدولة الاسلامية في ممارسة اختصاصاتها ، ذلك أن التشريع الاسلامي وليس أي تشريع غيره - يفرض عليها أن تندرج في النظام القانوني الخاص به ، أو الذي يتوافق معه ، ولا يخرج علي قواعده وقيمه ، وتبرأ من كل نظام آخر يخالفه ، والا اصيبت بازدواج الشخصية ، لأنها والحالة هذه مطالبة بان تكون محلا للالتزام والتكليف بالقدر والاوصاف وفي الحدود التي يقوم بتعيينها وفرضها كل من النظامين القانونيين ، الاسلامي وغير الاسلامي ، وذلك يجعلها اشبه بحال الذي اراد أن يرضي شريكين في آن واحد رغم ما بينهما من اختلاف وبعد الشقة ، فاذا به مشتت الهوية ، ضائع القصد فاقد الا نتماء ﴿وضرب ا لله مثلا رجلا فيه شركاء متشاكسون ورجلا سلما لرجل هل يستويان مثلا . الحمد لله بل اكثرهم لا يعلمون﴾ (الزمر / الآية التاسعة والعشرون) .

والدولة الاسلامية بحكم اختصاصها العقيدي لا مجال أمامها إلا البراء من كل نظام قانوني يتعارض مع هذا الاختصاص ، الذي تتفوق فيه عن غيرها في مضمونه ومحتواه، ذلك أن دراسات العلاقات الدولية في الاسلام عودتنا علي القول بأن الدولة الاسلامية شأنها شأن الدول الاخري القومية لها اختصاصات ثلاثة ، نابعة من الاركان الثلاثة التي تقوم عليها كل دولة ، وهي اختصاص ممارسة السلطة ، والاختصاص السكاني ، والاختصاص الاقليمي ، غير أن كثيرا من اصحاب هذه الدراسات فاتهم ان الدولة الاسلامية هي بالأساس دولة مبدأ وفكرة أو إن شئنا الدقة دولة عقيدة منزلة ، بل فاتهم كذلك ان بقية الاختصاصات الاخري لهذه الدولة - غير الاختصاص العقيدي - لها طبيعة خاصة في مبناها ومعناها بما يجعل لها التميز والذاتية الخاصة دون غيرها من الدول .

وقد يكون واقع الدولة في بلدان العالم الاسلامي قد آل الي فقدان جزء كبير من هذا التميز وتلك الذاتية ، لكن سوء الواقع لا ينبغي أن يطمس معالم ما ينبغي ان يكون عليه. فما هي أهم اختصاصات الدولة الاسلامية ؟ وأين تميزها واستقلالها ؟ هذا ما سيتضح لاحقا ، بيد انه تجدر التذكرة بعدة أمور منهاجية قبل الدخول فى تفاصيل الدراسة ، وأهمها :

١ - أن هذه الدراسة تنطلق من افتراض مؤداه أن الدولة الاسلامية اذ تستمد حركة تعاملها الخارجى من الاسلام فى قيمها ومقاصدها وواجباتها لاتقف فى اختصاصاتها فى هذا التعامل عند المكونات التى يغلب عليها الطابع المادى فيها من الاختصاص البشرى ، والاختصاص الاقليمى ، واختصاص ممارسة السلطة ، وانما يضيف الشرع اليها مكونا يغلب عليه الطابع المعنوى لهذه الاختصاصات ، الاختصاص العقيدى ، وأن وجود هذا الاختصاص الأخير واستعلاءه على بقية الاختصاصات -على معنى أن تكون مندرجة فيه ، وامتدادا لتحقيق غاياته ، ومنضبطة بأحكامه -لايعد لاغيا لوجودها ، أو يفترض الاستغناء عنها فى تعامل الدولة الاسلامية الخارجى.

٢ - أن الباحث لايعد حديثه عن التعامل الخارجى للدولة الاسلامية من قبيل الدخول فى مجال لاتأصيل فيه ، ولاسبق علميا فيه ، وأعنى مجال العلاقات الدولية، ذلك أنه فى حديثه هذا انما يركن الى سبق علماء المسلمين -خاصة من الفقهاء الأوائل- الذين أصلوا من خلال بابى الجهاد والسير علما راسخا لعلاقات المسلمين الداخلية والخارجية ، سواء فى حالات السلم أو الحرب ، أو الهدنة ، ويأتى فى مقدمة هؤلاء العلماء الشيبانى فى مؤلفه "السير الكبير" الذى يعتبره كثير من الدارسين من العرب وغير العرب سفرا رائدا ومرجعا أصيلا فى هذا العلم ، سبق الشيبانى به غيره حتى فى الغرب .

٣ - أن حديث الباحث عن الاختصاصات الأربعة كما سيرد مستقى فى مبناه ومعناه مما استنبطه من الأصول المنزلة قرآنا وسنة ، بالاضافة إلى الفقه الاسلامى وفهمه وفق رؤية تعمد الى الرجوع فى تفسير نصوص هذه الأصول الى المفسرين وشراح الحديث النبوى من علماء السلف وممن لحقهم ، والبناء عليها ، والعودة فى معرفة الآراء الفقهية من منابعها ذاتها، ومن المصادر الفقهية التى تعاملت مع القضايا محل البحث مباشرة أكثر من غيرها ، ومن ثم فهذا الفصل يعول على الخبرة السياسية الاسلامية ومتابعة موقع اختصاصات الدولة فيها، والباحث لاينكر محورية هذه الخبرة وجدواها ، ولكنه ضيق المقام ، والرغبة فى الاقتراب المباشر من الأصول فى مرحلة أولى من مراحل تأصيل هذه الاختصاصات ، واستحقاق هذه الخبرة أن تدرس بعناية وتؤدة ، مما يستغرق مدى زمنيا أكبر ، ولكن تبقى المسلمة التى يؤمن بها الباحث وهى أنه لكى تكتمل معالم الموضوع يصير لزاما اعداد دراسة أخرى لمقارنة ماجاء فى الأصول من أحكام اختصاصات الدولة الاسلامية بما آل اليه حالها فى خبرة

المسلمين قديما وحديثا للاجابة عن تساؤل مهم : لماذا حدث الخلل فى حركة الدولة فى العالم الاسلامى الآن داخليا وخارجيا ؟

٤ - لاينكر الباحث أن كثيرا من المسائل المستنبطة فى الاختصاصات الأربعة ذات جوانب فقهية ، لكنه حرص على أن توظف هذه الجوانب فى اطار من التحليل السياسى الذى يخدم دراسة الموضوع ولايدخل فى متاهات أمور فقهية ليس هذا مجالها ، وقد تزيده غموضا وتبعد به عن جوهره السياسى، وهو مافرض بعض الضوابط فى هذا المجال ، ومن ذلك عدم الدخول فى تفاصيل فقهية دقيقة لاتخدم التحليل ، والحرص على ابراز أهم الآراء فى القضية المثارة وليس كل الآراء لصعوبة حصر ذلك ، ولعدم تضخم البحث ، وتحليل هذه الآراء ، وابداء بعض الملاحظات عليها، والمقارنة بينها كلما أمكن ، والجمع بين القديم منها والحديث، مما يسهل فهمه واستيعابه .

٥ - ويبقى أن الباحث تسهيلا لمتابعة الموضوع ومصادره حرص فى كل اختصاص من الاختصاصات الأربعة على التركيز على القضايا التى رأى أنها أكثر مايثيره هذا الاختصاص مما له دلالات فى التعامل الخارجى للدولة الاسلامية، آخذا فى الاعتبار صعوبة فصل هذا التعامل عن مثيله الداخلى، لتكاملهما من جهة، وتداخلهما احيانا من جهة ثانية ، كذلك اتبع الباحث الحديث عن كل اختصاص بمجموعة الاحالات الهامشية والمرجعية الخاصة به، وفق ترتيب كل منها على النحو التالى :

المبحث الأول : الاختصاص العقيدى

المبحث الثانى : اختصاص ممارسة السلطة .

المبحث الثالث : الاختصاص البشرى .

المبحث الرابع : الاختصاص الاقليمى .

المبحث الأول : الاختصاص العقيدي للدولة الاسلامية :

ربما تنفرد الدولة الاسلامية عن غيرها من الدول بأن الوعاء العقيدي يستوعب اختصاصاتها كافة ، استيعاب وجود وتأسيس ، واستيعاب نشاط ومسار ، وكلاهما لايدع مجالا آخر أمامها للاختيار سوي التعانق معه ، والتسليم باستعلائه ، وأولويته ، إن هي أرادت أن تعبر اسلاميتها عن حق يصادف حقيقة واقعة . فأن هي ارتضت أن يكون للوعاء العقيدي شريك آخر يستوعب وجودها ومسارها ، أو قبلت اقصاءه ، مانحة الاولوية والاسبقية في اختصاصاتها لمكون آخر ، أو مكونات أخري فانها تكون قد وضعت اسلاميتها موضع التشكيك والتساؤل ، اللذين يرقيان الي النفي والاسقاط لصفة الاسلامية عنها .

وقد يتساءل البعض أين الفارق اذن بين الدولة الاسلامية وغيرها من الدول التي تمارس دورا عقيديا - بصرف النظر عن مصدره - في حركتها السياسية بل وتجعل من هذا الدور طابعا يغلف نشاطها الداخلي والخارجي ، يكاد يكون معروفا في التعامل الخارجي لبقية الدول الاخرى؟ أليست الدولة السوفيتية قبل تفككها ، والدولة العبرية، والفاتيكان ، بعض نماذج لهذه الدولة العقيدية ؟ الواقع أن الفارق كبير بين دولة - هي الدولة الاسلامية - تسبق العقيدة تأسيسها ، ومن ثم يستقل بقاء عقيدتها عن بقاء دولتها ، بحيث أن زوال الدولة ، أو انشطارها ، أو قوتها ، أو ضعفها لا يؤثر في بقاء العقيدة وخلودها من حيث الوجود والعدم ، وان أثر عليها من حيث القوة والضعف كحقيقة معاشه ، ذلك أن الدولة تخضع حينئذ في النهوض و الا تتكاس لسنن ثابتة بثتها العقيدة وحيا من عند ا لله ، وتأتي تتاجا للوعاء العقيدي الموحي به ، الذي لاشك في تنزهه عن التحريف والتشويه ولا شبهة البتة في ذلك ، وتجعل من الدين سياسة ، ومن السياسة دينا ، ولاتفصل الدين عن سياستها ، ولا تخلع الدين من حياتها كلها ، أو تترك شؤون الدين لرجال الدين ، وشؤون السياسة لقيصر وتفرض عليها عقيدتها الا ان تعامل الآخرين من منطلق حضاري هو انبثاق طبيعي من التوحيد، جماع قيم العدل والقوة والرحمة واحترام العهود وعدم العدوان - وليس من منطلق عنصري يري في المغايرين في المعتقد اجناسا حقيرة تستحق الاستئصال دون رحمة ، أو من منطلق طبقي ضيق يتمحور بين برجوازي مستغل محتكر ، وبروليتاري كادح مقهور، لا علاقة بينهما الا الصراع الطبقي، الذي لا مناص من تحوله الي صراع دموي ، املا في جنة موعودة شيوعية ، لم يتحقق منها شيء - الا في خيال من تصوروها - ويكون تفسير امور العقيدة وما تفرضه من شرائع للعلماء العاملين بها ، المخلصين لها ، بلا احتكار أو تميز أو استطالة علي النلس أو الحديث باسم ا لله مباشرة ، فلا مجال فيها للكهنوت ، حيث يحتكر التفسير الديني للعقيدة فئة من الناس تكون في النهاية سيفا مسلطا علي رقابهم ، بيدهم مقاليد الجنة والنار والثواب والعقاب بالباطل ، ولا مجال فيها كذلك لرجال دين جل همهم زرع التعصب ، وتحريف النصوص ، وانتحال الباطل لتأكيد احقية سبقهم في أن يكونوا الشعب الأوحد المختار، الذي له الفضل علي كل الأمم والشعوب - هذا ان كان ثمة اعتراف من قبلهم بأحقية وجود هؤلاء وهؤلاء - ويضاف الي كل ما سبق من وجوه تميز الدولة الاسلامية أنها تربط دينها بدنياها، ودنياها بآخرتها ، واخلاقها بسياستها ، وسعيها بالمساءلة - والبراء من اللهو والعبث - عما قدمت من خير أو شر في شهودها الايماني علي نفسها وعلي العالمين فلا موضع لازدواج المسعي أو الحركة بين الدنيا والدين ، والسياسة والاخلاق ، ولا مكان لاستعلاء التعصب العنصري ، أو الانسحاق في مادية الوجود الانساني ، أو قصر حركته تفسيرا ومآلا علي المنطق المادي ، أو الانغماس في روحانية مفرطة ﴿ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم الا ابتغاء رضوان ا لله فما رعوها حق رعايتها﴾ [1] .ان الاختصاص العقيدي للدولة الاسلامية وسطية لاميل فيها

---

(١) سورة الحديد /الآية رقم ٢٧ .

ولا اعوجاج، لاتفريط ولا افراط ﴿قل انني هداني ربي الي صراط مستقيم دينا قيما ملة ابراهيم حنيفا وما كان من المشركين﴾ (1) والتوحيد الذي يشكل محتوي هذه الوسطية نزهه الله تعالي عن كل الآفات التي تفسد المعتقد، أو الايمان به ﴿الحمد لله الذي أنزل علي عبده الكتاب و لم يجعل له عوجا﴾ (2) وأناط به أن يأخذ بيد المؤمنين به نحو طريق الاصلاح والقوامة ﴿ان هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات أن لهم أجرا كبيرا﴾ (3) وهذا الاختصاص العقيدي ينبني في واقع الأمر علي ما يتفرع من ابعاد خمسة لمفهوم العقيدة – من حيث كونه مصدر الاذعان والالزام في الدولة وكونه منطلقا للسلوك بموجبه، والتصرف بمقتضاه، والانتهاء عند حدوده، وحيث يشكل التوحيد جوهر هذا المصدر وذلك المنطلق – أولها أن العقيدة أس المثالية السياسية الاسلامية ـ والثاني أنها تعبير عن وظيفة حضارية. والثالث أنها محور بناء السلطة السياسية في الدولة، والرابع أنها تفرض وحدة التعامل داخليا وخارجيا، والخامس أنها تفرض الاتصال السياسي (4) وسوف نتوقف عند القضايا التالية التي يثيرها الاختصاص العقيدي.

المطلب الأول : ضرورة إعلان الالتزام العقيدي كمناط للحركة الخارجية :

وهذه الضرورة لا تقف عند حد ابراء الذمة بالنص في الدساتير والتشريعات علي أن الدولة اسلامية، أو أن دينها الرسمي هو الاسلام، أو أن مصدر تشريعها الاساسي أو الوحيد هو الاسلام، أو أن تطلق المجال لبعض الممارسات أو الرموز أو الشعائر التى تصطبغ بالاسلام، أو أن تسمح بتكوين هيئات، أو تنظيمات، أو جماعات شغلها الشاغل الحركة باسم الاسلام بقطع النظر عن حقيقة ذلك ومصداقيته، وانما يفترض اعلان الالتزام العقيدي أن يكون كل شيء يخص الدولة صغيرا أو كبيرا، في الداخل أو في الخارج، يتحرك في مبتدئه باسم الله، وينتهي فى غايته الي اسم الله، فالدولة في مثاليتها السياسية، في مؤسساتها المتعددة، في مسار حاكمها ومحكومها، في علاقاتها، في تفاعلاتها، في سلمها، في حربها، في قيمها، في عاداتها، في أعرافها، في انماثها، في تجديدها، في وسائلها، في مقاصدها، في آدابها، في أخلاقها، في قراراتها، في سياساتها، في مصالحها، في حقوقها، في واجباتها، في كل ذلك

---

(1) سورة الانعام / الآية رقم ١٦١. وانظر امر هذه الوسطية حقيقة ومظهرا واثرا؛ د. محمد محمد المدني، وسطية الاسلام، القاهرة : وزارة الاوقاف – المجلس الاعلي للشئون الاسلامية ١٤١١-١٩٩١، ص ص ٩-٩١؛ عبد الرحمن حسن الميداني، الالتزام الديني منهج وسط، مكة : ادارة الصحافة والنشر رابطة العالم الاسلامي : سلسلة دعوة الحق رقم ٣٤، محرم ١٤٠٥هـ –اكتوبر ١٩٨٤م، ص ص ٩-٣٧.

(٢) سورة الكهف / الآية رقم ١.

(٣) سورة الاسراء / الآية رقم ٩.

(٤) تم تناول هذه الأبعاد الخمسة بتفصيل أكبر في موضع آخر، انظر : مصطفي منجود، "الأبعاد السياسية للأمن في الاسلام"، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الاقتصاد : جامعة القاهرة، ١٩٩٠، ص ص ١٦٢-١٦٥.

وغيره[1]. يفرض الالتزام العقيدي أن يمر في قناة التوحيد ، وينقي من خلال بوتقته ليخلص نقيا علي هداه ، انه استيعاب الوعاء العقيدي ، كما سبق أن نوهنا اليه ، ومن شرائط الالتزام العقيدي ومقتضياته ما يلي :

١ – أن يكون الالتزام ميثاقا لا يقبل النقض ، فالدولة حين تختار التوحيد دينها وديدنها في الحياة ، وهويتها في الوجود انما تكون قد الزمت نفسها بمنهج لا انفلات منه ، ولااستقالة ، ان الالتزام يصير عقدا في اعناق كل ابنائها وهو ككل العقود واجب الوفاء "يا أيها الذين آمنوا اوفوا بالعقود "[2] وكأن الله سبحانه اراد -وهو اعلم بما يريد - أن يرتب علي حقيقة الايمان به ديونا هي عقود يجب الوفاء بها لتكتمل هذه الحقيقة ، فكل فرض من فرائض الايمان عقد ، وكل حلال وجب اتباعه عقد . وكل حرام وجب تركه عقد ، وكل ما امر الله به عقد ، وكل ما نهي عنه عقد [3] ومن صفات الذين يعلمون أن التوحيد حق أن يرعوا ميثاق ما عاهدهم الله به

---

(١) انظر في طبيعة الالتزام العقيدي ومتطلباته : د. محمد محمد المدني ، مرجع سابق ، ص ص ٢٤-٥٥ ؛ ابن تيمية ، الايمان ، القاهرة ، مكتبة الايمان ، الطبعة الثالثة ، ١٣٩٩هـ ، مواضع متفرقة ؛ سيد قطب ، مقومات التصور الاسلامي ، القاهرة : دار الشروق ، ط١ ، ١٤٠٦ – ١٩٨٦ ، ص٨١ ومابعدها ؛ عباس محمود العقاد ، حقائق الاسلام واباطيل خصومه ، القاهرة : دار نهضة مصر للطبع ، ص ص ٣٢-٨٥ ؛ عبد الرحمن عبد الخالق، المقاصد العامة للشريعة الاسلامية الكويت : مكتبة الصحوة الاسلامية ، الطبعة الاولي ١٤٠٥هـ -١٩٨٥م ، ص٦ ومابعدها ؛ محمد مهدي الاصفي ، دور الدين في حياة الانسان ، بيروت : دار التعارف للمطبوعات ، الطبعة الثالثة ١٤٠٢-١٩٨٢ ، ص ص ١١٧-١٨٦ ؛ حامد عبد الماجد ، الوظيفة العقيدية للدولة الاسلامية ، القاهرة :دار التوزيع والنشر الاسلامية ، ط١، ١٩٩٣، ص ص ٢١١-٣٠٥ ؛ محمد فريد وجدي، الاسلام دين الهداية والاصلاح – تحليل دقيق لمبادىء الدين الاسلامي راجعه محمد الزهري النجار ، القاهرة: مكتبة الكليات الازهرية ، ١٣٨٩-١٩٦٩ ، ص ص ٢٧-٣١؛ د. فتحي الدريني ، خصائص التشريع الاسلامي في السياسة والحكم ، بيروت : مؤسسة الرسالة ، ط١ ، ١٩٨٢،ص ص ٢٩٥-٢٩٧ وانظر ايضا

-Sayed Mohammed al Naqip al Attas ,"Islam :The Concept of Religion and the Foundation of Ethics and Morality" , in Altaf Gauhar (ed) , The Challenge of Islam , London : Islamic Council of Europe, 1978. , pp 33-67 , Mahmoud M. Ayioud , Islam Between Ideals , and Ideologyies Toward a theology of Islamic History "in Barbara Stowasser (ed),the Islamic Impules,London, Sydney: Croom Helm ,1987, pp 297-319.

(٢) سورة المائدة / الآية رقم ١ .

(٣) انظر ما ورد بخصوص هذه الآية في : الطبري ، جامع البيان ، تحقيق محمود محمد شاكر ، القاهرة: دار المعارف ، ١٩٥٤ ، ج٩ ، ص٤٤٩ ؛ المراغي ، تفسير المراغي ، القاهرة : مكتبة الحلبي ، ط٥ ، ١٣٩٤- ١٩٧٤، ج٦، ص ص ٤٣-٤٥ ؛ الزمخشري ؛ تفسير الكشاف ، القاهرة : المطبعة البهية ، ١٣٤٤، ج١، ص٦٠ ؛ سيد قطب ، في ظلال القرآن ،

﴿أفمن يعلم انما انزل اليك من ربك الحق كمن هو أعمي إنما يتذكر اولوا الالباب . الذين يوفون بعهد الله ولا ينقضون الميثاق ﴾ [1] كما ان من صفات الذين ينكرون هذا الحق الخروج علي كل عهد ﴿والذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل ويفسدون في الارض أولئك لهم اللعنة ولهم سوء الدار ﴾ [2] ، وقد ورد في الحديث قول النبي صلي الله عليه وسلم " قضاء الله حق وشرط الله أوثق " [3] .

٢ - الثبات علي المبدأ العقيدي ، حيث به يتأكد ان الدولة بالاستقامة علي التوحيد لا تستطيع تغيير ما تدين به ، والا سقطت في معاصي الارتداد ، وصور الثبات علي المبدأ العقيدي متعددة ، فالثبات يكون باتباع المبدأ ، والدينونة له ﴿اتبعوا ما انزل اليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء قليلا ما تذكرون ﴾ [4] فما صح عن النبي صلي الله عليه وسلم من بيان الدين داخل في عموم ما انزله الله علي رسوله ، وما أمرنا باتباعه وطاعته [5] ولذلك يعد اتباع منهج التوحيد من صفات اسلامية وجهة الدولة ﴿الذين يتبعون النبي الامي الذي يجدونه مكتوبا عندهم ﴾ [6] ، بل ان من منهج الاتباع الاسلامي الحذر من الوقوع في الأهواء التي تخالف امر التوحيد ﴿ثم جعلناك علي شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع اهواء الذين لا يعلمون ﴾ [7] انه الأمر الالهي باتباع الطريقة والسنة والمنهاج الذي شرعه الله للعالمين وامر به من قبل محمد صلي الله عليه وسلم من الرسل ، والنهي عن اتباع دعاوي الجاهلين با لله الذين لا يعرفون الحق من الباطل [8] ، والثبات أيضا يكون بالاستقامة على المبدأ العقيدى ﴿ فاستقم كما أمرت ومن تاب معك ولا تطغوا انه بما تعملون بصير ﴾ [9] وفي الآية الأخري ﴿ فلذلك فادع واستقم كما امرت ولا تتبع اهواءهم ،

القاهرة : دار الشروق ، الطبعة الحادية عشرة ، ١٤٠٢هـ ، مجلد ٢ ، ص٨٣٥ ؛ محمد حسين فضل الله ، من وحي القرآن، بيروت : الزهراء للطباعة ، ١٩٧٨، ط٢ ، حلقة ٥ - ٨ ، ص ص ١٤-١٨.

(١) سورة الرعد /الآيتان رقم ١٩ ، ٢٠ .

(٢) سورة الرعد /الآية رقم ٢٥ .

(٣) رواه البخاري عن عائشة ام المؤمنين . انظر : ابن حجر ، فتح البارى ، تحقيق طه عبد الرءوف سعد وآخرون ، القاهرة: طبعة الكليات الازهرية ١٣٩٨ - ١٩٧٨ ، ج٩ ، ص٢٤٠ .

(٤) سورة الاعراف / الآية رقم ٣.

(٥) انظر : المراغي ، مرجع سابق ، ج٨ ، ص ص ١٠٠-١٠١ ؛ سعيد حوي ، الأساس في التفسير، القاهرة : دار السلام للطباعة والنشر ، الطبعة الاولي ، ١٩٨٥م - ١٤٠٥هـ ، مجلد٤ ، ص ص ١٨٤٣-١٨٤٥.

(٦) سورة الاعراف / الآية رقم ١٥٧.

(٧) سورة الجاثية / الآية رقم ١٨.

(٨) انظر : الطبري ، جامع البيان ، مرجع سابق ، ج٢٥ ، ص ١٤٦ ؛ القرطبي، الجامع لاحكام القرآن ، تحقيق اسحاق ابراهيم اطفيش ، القاهرة: دار الكتب المصرية ، د.ت ، ج ١٦ ، ص ص ١٦٣-١٦٤.

(٩) سورة هود / الآية رقم ١١٢ .

وقل آمنت بما انزل الله من كتاب ﴾ (١) ، والاستقامة اعتدال لا طغيان فيه ، واستواء لا غلو فيه . وما دون الاعتدال والاستواء من الأهواء جدير بأن يكون في موضع المفارقة والمتاركة (٢) ، ولذلك تحتاج الاستقامة الي يقظة دائمة . وتدبر دائم وتحر دائم لحدود الطريق ، لامساك النفوس علي الصراط بلا انحراف الى الغلو أو اهمال علي السواء (٣) ، وهذا هو بعض المعني لقوله صلي الله عليه وسلم "قل : آمنت بالله فاستقم " (٤) كذلك يكون الثبات على المبدأ العقيدي بالاستمساك به ﴿فاستمسك بالذي أوحي اليك ﴾° من اخلاص العبادة لله تعالي واتباع اوامره ، والانتهاء عما نهي عنه (٦) ، ويوحي الا ستمساك بشدة التمسك والثبات علي الدين (٧) .

٣ - اخلاص العبودية لله ، فلا مجال لإشراك أية مذاهب أخري ، أو ايديولوجيات تقف في بناء هوية الدولة من التوحيد موقف الاعراض ، أو المناطحة ، وإلا تحول الايمان بالمبدأ الواحد الي عبادة التعدد المتناقض "واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا وبالوالدين احسانا " (٨) ودين الاسلام باعتباره الدين القيم يأبي الا أن تكون الطاعة له وحده والعبودية خالصة لمصدره ﴿إن الحكم الا لله أمر أن لاتعبدوا إلا اياه ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لايعلمون ﴾ (٩) . فهو سبحانه الذي أمر أن لا يعبد إلا هو ، إنه وحده الذي له الالوهية الحق ، والعبادة الخالصة ، دون كل ما سواه من أشياء (١٠) ، وقد روي عن النبي صلي الله عليه وسلم حديث معاذ بن جبل "قال النبي

---

(١) سورة الشوري / الآية رقم ١٥.

(٢) انظر : الطبري ، جامع البيان ، مرجع سابق ، ج١ ، ص٢٥ ؛ المراغي ، مرجع سابق ، ج١٢، ص ص٩٠-٩٢ ؛ سعيد حوي ، الأساس في التفسير ، مرجع سابق ، ج ٥ ، ص ص ٢٦٠٩-٢٦١٤ .

(٣) انظر : سيد قطب ، في ظلال القرآن ، مرجع سابق ، مجلد ٤ ، ص ١٩٣١؛ محمد حسين فضل الله ، من وحي القرآن ، مرجع سابق ، الحلقة ٩-١٢ ، ص ص ١٥٤-١٦٥.

(٤) رواه مسلم عن سفيان الثقفي انظر : صحيح مسلم بشرح النووي ، القاهرة : دار الريان للتراث ، ط٢ ، ١٤٠٧ - ١٩٨٧ ، ج٢ ، ص٤ .

(٥) سورة الزخرف / الآية رقم ٤٣ .

(٦) انظر : الطوسي ، تفسير البيان ، بيروت : موسسة الاعلمي للمطبوعات، ١٩٦٥، مجلد ٩ ، ص٢٠٠ .

(٧) انظر : الالوسي ، روح المعاني في تفسير القرآن الكريم ،القاهرة : دار التراث ، د.ت ، ج٢٥، ص٨٤ ؛ الطاهر بن عاشور ، تفسير التحرير والتنوير ، تونس : الدار التونسية للنشر ، ١٩٨٤ ، ج٥ ، ص٢١٩.

(٨) سورة النساء / الآية رقم ٣٦ ، وانظر في تأويل هذه الآية الطبري، جامع البيان ، مرجع سابق، ج٨ ، ص ص ٣٣٣-٣٣٤ ؛ سيد قطب ، في ظلال القرآن ، مرجع سابق ، مجلد٢ ، ص ص٦٦٠-٦٦١ ؛ محمد حسين فضل الله ، في وحي القرآن ، مرجع سابق ، حلقة ١-٢ ، ص ص١٧٧-١٧٨.

(٩) سورة يوسف / الآية رقم ٤٠.

(١٠) انظر : تفسير ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، القاهرة : المكتبة التوفيقية ، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠ ، ج٢ ، ص ص ٤٧٨-٤٧٩.

صلي ا لله عليه وسلم لمعاذ :ما حق ا لله علي العباد ؟ قال معاذ : ا لله ورسوله اعلم ، فقال النبي صلي ا لله عليه وسلم : حقه عليهم أن يعبدوه، ولا يشركون به شيئا : قال النبي صلي ا لله عليه وسلم : هل تدري ما حق العباد علي ا لله اذا عبدوه، و لم يشركوا به شيئا . قال معاذ : ا لله ورسوله اعلم : قال حقهم عليه ان يدخلهم الجنة . قال معاذ : يا رسول ا لله الا آتي الناس فأبشرهم . فقال النبي صلي ا لله عليه وسلم : لا دعهم فليعملوا " (1) واذا كانت العبودية حق العبودية تدخل الجنة ، فان الشرك موقع في التهلكة لأنه من اكبر الكبائر كما ورد في الحديث النبوي (2) بل ومن الذنوب العظام ، في حديث آخر "ان تجعل لله ندا " (3) .

٤ - جعل الحق معيار العدل في النظر والعمل ، ذلك ان العدل من الاستقامة ، ولاينفصل عنها ، وهو القسط الذي ورد الأمر الالهي بالقوامة به ﴿يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط﴾ (4) بل إن صيغة المبالغة في لفظ "قوامين" جمع قوام توحي بضرورة الاجتهاد في ملاومة اقامة العدل - دون خور أو ضعف ، أو ملل ، أو ضجر (5) - علي اطلاقه في كل حال وفي كل مجال للقسط الذي يمنع البغي والظلم في الأرض والذي يكفل العدل بين الناس ويعطي كل ذي حق حقه من المسلمين وغير المسلمين ﴿ولا يجرمنكم شنآن قوم على أن لا تعدلوا اعدلوا هو اقرب للتقوي واتقوا ا لله ان ا لله خبير بما تعلمون " (6) وقد اناط ا لله سبحانه بالقائمين علي الحكم والقضاء أن ينتهجوا سيرة العدل علي اطلاقها ، دون نظر الي وجهتها ، حتي ان غير المسلم اذا ارتضي حكم الشرع الاسلامي يجب ان يقضي له بالعدل أو عليه، أيما صادف العدل منه ﴿فان جاءوك فاحكم بينهم أو اعرض عنهم . وإن تعرض عنهم فلن يضروك شيئا . وإن حكمت فاحكم بينهم بالقسط ان ا لله يحب المقسطين ﴾ (7) من أجل ذلك استحقت السلطة القائمة بالعدل واستحق ممثلها في الدولة الجزاء الحسن عند ا لله . فمن السبعة الذين يظلهم ا لله بظله يوم لا ظل الا ظله "الامام العادل " (8) . قال ابن حجر "والمراد به صاحب الولاية العظمي ويلتحق به

---

(١) رواه البزار ورجاله ثقات : انظر الهيثمي ، مجمع الزوائد ، القاهرة ك مكتبة القدسي ، د٠ت ، ج٣ ، ص١٧٥.

(٢) رواه البخاري عن عبد الرحمن بن ابي بكرة عن ابيه . انظر : ابن حجر، مرجع سابق ، طبعة الكليات الازهرية ، مرجع سابق ، ج٢٢ ، ص ص ١٨٧-١٩٠.

(٣) رواه البخاري عن عبد ا لله بن عمر : انظر المرجع السابق ، نفس الطبعة ، ج٢٢ ، ص٢١٦ ٠

(٤) سورة النساء / الآية رقم ١٣٥ ٠

(٥) انظر : الطبري ، جامع البيان ، مرجع سابق ، ج ٩ ، ص ص ٣٠١-٣٠٢ ؛ الزمخشري ، مرجع سابق ، ج١ ، ص٥٧٥.

(٦) سورة المائدة / الآية رقم٨ ، وانظر ما اورده سيد قطب بشأن هذه لآية في : ظلال القرآن ، مرجع سابق ، مجلد ٢ ، ص ص ٧٧٥-٧٧٦ ٠

(٧) سورة المائدة / الآية رقم ٤٢.

(٨) رواه البخاري عن ابي هريرة ، انظر : ابن حجر ، مرجع سابق ، طبعة الكليات الازهرية ، ج٤، ص ص ٢٤-٢٩ .

كل من ولي شيئا من امور المسلمين ، فعدل فيه ، ويؤيده رواية مسلم من حديث عبد ا لله بن عمرو المرفوع - اي الي النبي صلي ا لله عليه وسلم - (إن المقسطين عند ا لله علي منابر من نور ، عن يمين الرحمن ، الذين يعدلون في حكمهم واهليهم وما ولوا). واحسن ما فسر به العادل انه الذي يتبع امر ا لله ، بوضع كل شيء في موضعه ، من غير افراط ولا تفريط [١].

والأمر الالهي باقامة العدل يقترن تارة بالعبادة وذلك حين يأمر ا لله تعالي به عند اقامة الصلاة ناهيا الي العدل الي غيره ﴿قل أمر ربي بالقسط واقيموا وجوهكم عند كل مسجد وادعوه مخلصين له الدين كما بدأكم تعودون﴾ [٢] ويقترن تارة أخري بالقيم الأصيلة في قوله تعالي ﴿إن ا لله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربي وينهي عن الفحشاء والمنكر والبغي يعظكم لعلكم تذكرون﴾ [٣] وأساس العدل في كل مناحيه السابقة الحق ، فالعدل ينهض علي الحق ﴿ذلك بأن ا لله هو الحق وأن ما يدعون من دونه هو الباطل﴾ [٤] ، والحق ميزان العدل ﴿وممن خلقنا أمة يهدون بالحق وبه يعدلون﴾ [٥] ، وقد نقل الطبري عن النبي صلي ا لله عليه وسلم قوله "هذه أمتي . قال بالحق يأخذون ، ويعطون ، ويقضون " [٦] . فالأمر في الحق كمنهج لايقف عند حدود معرفته ، أو العلم به ، بل تجاوز ذلك الي الهداية به، والدعوة اليه والقيادة باسمه تحقيقا للعدل الذي لا يقوم الا بالحكم بهذا الحق [٧] ، وقد ثبت عن النبي صلي ا لله عليه وسلم قوله "فاعط كل ذي حق حقه " [٨] .

٥ - التمكين الاصلاحي ، وذلك دليل علي اتيان الالتزام بالمبدأ العقيدي علي وجهه الاعماري في الدولة ﴿الذين ان مكناهم في الارض اقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر﴾ [٩] ، والتمكين السلطنة ونفاذ الأمر ، وأيا كان المخاطبون بالآية -علي ما احتهد المفسرون - فان التمكين يتطلب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فضلا علي أداء العبادات المفروضة ، وكذا يتطلب أن يكون بالدعوة الايمانية ، ولصالح هذه الدعوة ، علي ما

---

(١) انظر نفس المرجع السابق .

(٢) سورة الاعراف / الآية رقم ٢٩.

(٣) سورة النحل / الآية رقم ٩٠.

(٤) سورة الحج / الآية رقم ٦٢.

(٥) سورة الاعراف / الآية رقم ١٨١.

(٦) انظر جامع البيان ، مرجع سابق ، ج١٣، ص٢٨٥ .

(٧) انظر سيد قطب ، في ظلال القرآن ، مرجع سابق ، مجلد ٣ ، ص ص ١٤٠٢-١٤٠٣ .

(٨) رواه البخاري من حديث ابي الدرداء . انظر ابن حجر ، مرجع سابق ، طبعة الكليات الازهرية، مرجع سابق ، ج٩ ، ص ص ٤٠-٤٢ .

(٩) سورة الحج / الآية رقم ٤١.

فصل ابن تيمية في قوله تعالي ﴿قل هذه سبيلي ادعو الي الله علي بصيرة أنا ومن اتبعني﴾ [(١)] ، ويتطلب كذلك تطابق القول مع العمل تنزها عن أخلاق المنافقين ، الذين يقولون ما لا يفعلون ﴿ياأيها الذين آمنوا لم تقولون مالا تفعلون كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لاتفعلون﴾ [(٢)] وقد ذكر ابن العربي ان هذا القول الالهي "يحتج به في أن كل من الزم نفسه عبادة أو قربة ، أو وأجب علي نفسه عقدا لزمه الوفاء به ، فاذا ترك الوفاء به يوجب أن يكون قائلا بما لايفعل . وقد ذم الله فاعل ذلك . وهذا فيما لم يكن معصية. فاما المعصية فان ايجابها في القول لا يلزم الوفاء بها " [(٣)].

٦ - الانتصار حال البغي ، لان المبدأ العقيدي قد يراد صرف الثابتين عليه عنه ، وذلك البغي بعينه ، والبغي يجب رده ، والرد مظهر من مظاهر قوة المبدأ العقيدي اذ يربي المؤمنين به علي العزة ، ويرفع عنهم الخنوع والاستضعاف "والذين اذا اصابهم البغي هم ينتصرون " [(٤)] ، سواء وقع البغي من مشرك أو كافر [(٥)] وذلك لايتناقض مع قوله تعالي "فاعفوا واصفحوا " [(٦)] ، يبين ابن العربي ذلك بقوله "ذكر الله الانتصار في البغي في معرض المدح وذكر العفو في موضع آخر في معرض المدح ، فاحتمل أن يكون احدهما رافعا للآخر ، واحتمل أن يكون ذلك راجعا لحالين ، أحدهما أن يكون الباغي معلنا بالفجور ، وقحا في الجمهور ، مؤذيا للصغير والكبير فيكون الانتقام منه افضل ، والثاني أن يكون الفلتة ، أو يقع ذلك ممن يعترف بالذلة، ويسأل المغفرة ، فالعفو هنا أفضل " [(٧)] ، واورد ابن تيميةان الله مدح علي الانتصار تارة ، وتارة علي الصبر ، وروي عن النبي صلي الله عليه وسلم عن عوف بن مالك "ان رجلين تحاكما الي النبي صلي الله عليه وسلم ، فقال المقضي عليه : حسبي الله ونعم الوكيل ، فقال النبي صلي الله عليه وسلم : ان الله لا يلوم علي العجز ، ولكن عليك بالكيس , فاذا غلبك امر فقل حسبي الله ونعم الوكيل " [(٨)] .

ومن الانتصار حال البغي أن يكون الجزاء من جنس العمل ويماثله ﴿يا أيها الذين آمنوا كُتب عليكم القصاص في القتلي الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثي بالأنثي فمن عفي له من أخيه شيء

---

(١) سورة يوسف / الآية رقم ١٠٨ .

(٢) سورة الصف / الايتان رقم ٢ ، ٣ .

(٣) انظر : ابن العربي ، احكام القرآن ، تحقيق علي البجاوي ، القاهرة : مكتبة الحلبي ، ط١ ، ١٣٧٦ - ١٩٥٧ ، ج٣ أحكام سورة الصف .

(٤) سورة الشوري الآية رقم ٣٩ .

(٥) انظر : القرطبي ، مرجع سابق ، ج١٢، ص٧٣ .

(٦) سورة البقرة / الآية رقم ١٠٩.

(٧) انظر : ابن العربي ، احكام القرآن ، مرجع سابق ، ج٤ ، ص ١٦٦٩.

(٨) انظر تفسير ابن تيمية ، دقائق التفسير ، جمع وتقديم د. محمد سيد الجليند ، سلسلة التراث السلفي ، دمشق : مؤسسة علوم القرآن ، ط٢ ، ١٩٨٤ ، ج٤ ، ص ٥٢٠ .

فاتباع بمعروف وأداء اليه باحسان ذلك تخفيف من ربكم ورحمة فمن اعتدي بعد ذلك فله عذاب اليم﴾ (١) ، وقد استدل بعض المفسرين من هذه الآية علي فريضة اقامة الدولة "اذ لا يمكن ان يقيم القصاص الا دولة وما لايتم الواجب به فهو واجب ، وبالتالي اقامة الدولة فريضة لأن ا لله يزع بالسلطان ما لايزع بالقرآن " (٢) يؤكده ماقاله القرطبي "اتفق أئمة أهل الفتوي علي أنه لايجوز لأحد ان يقتص من أحد ، دون السلطان ، وليس للناس أن يقتص بعضهم من بعض، وانما ذلك للسلطان ، أو لمن نصبه السلطان لذلك ، ولهذا جعل ا لله السلطان يقبض ايدي الناس بعضهم علي بعض " (٣) .كذلك من الانتصار حال البغي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، لأن المنكر بغي يجب دفعه، ورده الي المعروف حيث العدل "والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون ا لله ورسوله " (٤) ولايحجب ذلك قوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لايضركم من ضل اذا اهتديتم﴾ (٥) ، ذلك "أن الرواة من السلف متفقون علي أن المؤمن لايكون مهتديا اذا أصلح نفسه ، و لم يهتم باصلاح غيره ، بأن يأمره بالمعروف وينهاه عن المنكر وان ذلك فرض لا هوادة فيه ، ولكن هذه الفريضة تسقط اذا فسد الناس فسادا لأيرجي معه تأثير الوعظ والارشاد ، أو فسادا يؤدي الي ايذاء الواعظ المرشد بأن يعلم أو يظن ظنا قويا بأنه لا فائدة من نصحه أو بانه سيؤذي اذا هو امر بالمعروف أو نهي عن منكر ويحرم عليه ذلك اذا ادي الي الوقوع في التهلكة"(٦) .

المطلب الثاني : الالتزام العقيدي وايناع الدولة وفاعلية حركتها :

يكفل الاسلام للدولة الاسلامية الايناع والارتقاء الحضاري طالما حافظت حركتها على أسس الالتزام العقيدي ، و لم تحد عنه ، وهو ما تحدث عنه القرآن الكريم احيانا بلغة النفع في قوله تعالي "فلولا كانت قرية آمنت فنفعها إيمانها إلا قوم يونس لما آمنوا كشفنا عنهم عذاب الخزي في الحياة الدنيا ومتعناهم الي حين " (٧) ، وأحيانا أخري بلغة الفلاح في قوله تعالي ﴿الذين يتبعون

---

(١) سورة البقرة /الآية رقم ١٧٨.

(٢) انظر : سعيد حوي ، الأساس في التفسير ، مرجع سابق ، المجلد الاول ، ص٣١٩ .

(٣) انظر : القرطبي ، مرجع سابق ، ج١ ، ص١٨٤ .

(٤) سورة التوبة / الآية رقم ٧١.

(٥) سورة المائدة / الآية رقم ١٠٥.

(٦) انظر : المراغي ، مرجع سابق ، ج٧ ، ص ص ٤٦-٤٧ ، وانظر ما نقله ابن حجر من آراء حول مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في : فتح الباري ، مرجع سابق ، طبعة الكليات الازهرية ، ج٣ ، ص٥٣ .

(٧) سورة يونس / الآية رقم ٩٨، وانظر في كيفية تحقيق النفع كما اوردها الطبري ، جامع البيان ، مرجع سابق ، ج١٥، ص ص ٢٠٥-٢٠٦ ؛ المراغي ، مرجع سابق ، ج١١ ، ص ص ١٥٦-١٥٧ ؛ الزمخشري ، الكشاف ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ص ٣٧٢-٣٧٣ ؛ سعيد حوي ، الأساس في التفسير ، مرجع سابق ، حلقة ٩-١٢ ، ص ص٣٥٠-٣٥١ .

الرسول النبي الامي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والانجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم ، فالذين آمنوا به وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذي انزل معه اولئك هم المفلحون " (١) ، والنفع والفلاح جوهر الايناع - لا يأتيان علي صورة واحدة:

- فمن صورهما ارساء القيادة بالاستخلاف والوراثة ، فالعمل الصالح بالايمان الصادق ، هما جناحا العبادة الخالصة من الرياء والشرك ، ومثل هذه العبادة هي الأجدر بأن تكون لها مكان الريادة في الأرض والقيادة علي الأمم، لأن عمارة الارض لا تتأتي الا بالاصلاح الذي ينفي الخبث والا فساد والتضييع ﴿ وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضي لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا يعبدونني لا يشركون بي شيئا ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون ﴾ (٢) ، انه الوعد الالهي بأن يكون المسلمون الأمناء علي ادارة شؤون الارض التي يسيطرون عليها - وتوجيهها - ، كما استخلف الامم السابقة بعد اضطهادهم ، وهو ما يوحي بامتداد حظ الرعاية للمسلمين علي طول الحياة والذي يستوقف الناظر في حقيقة هذا الوعد الالهي يلاحظ عدة أمور ، أولها أن هذا الوعد ليس لكل من ينتسب الي الاسلام أو يدعيه ، بل هو للمسلم الصادق في اسلامه المتبع لتعاليمه كلها ، اما من يدعي الايمان بلسانه فهو أبعد من أن يخاطب بهذا الوعد لانه لم يقطع له فلا يرجو ان ينال نصيبا منه قل أو كثر ، والثاني أنه وعد مشروط ، وشروطه هي أسبابه كسنة من السنن الالهية في قيادة البشرية والعالم ، وهي شروط غير تعجيزية ، وانما تطبقها الانسانية التي دأبت علي الرشد في النظر والبصيرة في المنهج ، والصلاح في المسعي ، والنفع في المقصد، وارادة الانجذاب الي سلطان أعلى مهيمن ، تستمد منه كل هذه المقومات ، والثالث أنه وعد كما أنه تحقق للدولة الاسلامية في عصور ممتدة ، هو أيضا مستمر، وقابل للتحقيق ما توافرت شرائط الاستخلاف لدولة ما من الدول ، والحديث النبوي "لا تزال طائفة من امتي ظاهرين علي الحق"(٣) يوحي بهذه الاستمرارية ، ورابعها انه وعد اذا تحقق يقبل ان تعطل اسبابه بعد ذلك ، ومن ثم يتحول الحال بعد سقوطه الي الاستضعاف والانزواء الي المؤخرة وترك القيادة وهذا ما يوحي به قوله تعالي في الآية "ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون " (٤) .ولقد ضرب الله

---

(١) سورة الاعراف / الآية رقم ١٥٧ . وانظر ما اورده القرطبي بشأنها في الجامع لاحكام القرآن ، مرجع سابق ، ص ص ٢٩٧-٣٠١ .

(٢) سورة النور / الآية رقم ٥٥ .

(٣) رواه مسلم عن ثوبان ، انظر صحيح مسلم بشرح النووى ، مرجع سابق ، ج١٣،ص ٦٥.

(٤) تعد هذه الآية -رقم ٥٥- من سورة النور من الآيات القرآنية التي توقف عندها كثير من المفسرين باستفاضة ، ان في شرح معناها أو في بيان احكامها أو في اظهار ما تنطوي عليه من سنن ونواميس إلهية : انظر : الطبري ، جامع البيان ، مرجع سابق ، ج١٨ ، ص ص ١٥٨-١٥٩؛ القاسمي ، محاسن التأويل ، بيروت : دار الفكر ، ١٩٨٧، مجلد ٧ ، مرجع سابق ،

مثلا لكيفية الوعد الالهي السابق لما اراد أن يخرج المؤمنين الذين استذلهم فرعون واستضعفهم من وضعهم هذا الي مقام آخر هو تطبيق واقعي لحقيقة الاستخلاف الوارد في الآية الخامسة والخمسين من سورة النور ، يقول تعالي ﴿ونريد ان نمن علي الذين استضعفوا في الارض ونجعلهم ائمة ونجعلهم الوارثين﴾ (1) ، انه التفضل بالاحسان الالهي علي اولئك الذين سامهم فرعون عسفه وقهره فكتب ا لله ان ينجيهم من بأسه ، ويريهم في انفسهم ، وفي اعدائهم فوق ما يحبون ، واكثر مما يؤملون بأن يجعلهم مقتدي بهم- ملوكا وولاة - في الدين والدنيا (2) ، ولذلك قال سبحانه في آية اخري ﴿واورثنا القوم الذين كانوايستضعفون مشارق الارض ومغاربها التي باركنا فيها وتمت كلمة ربك الحسني على بني اسرائيل بما صبروا ودمرنا ما كان يصنع فرعون وقومه وماكانوا يعرشون﴾ (3) .

- ومن صورهما الأمن في الدنيا والآخرة وليست هناك أمة أو دولة أو جماعة تستطيع أن تمارس دورها في الحياة وهي تشعر بأنها مهددة في هذه الممارسة أو وهي لا تضمن قدرا يسيرا من التحصن ضد الخوف ، يساعدها على الاطمئنان الي وجودها وانجازاتها غير أنه حين يكون مناط عدم التهديد وزوال الخوف ملتصق بقوة أعلي أبدية مطلقة ليس هناك شك في استطاعتها تقويض اي تهديد أو خوف مهما كانت الخطورة أو التداعي لاني اي منهما فان الركون الي هذه القوة هو الأولي والأوجب ، مهما تطلب هذا الركون من دعائم ، أما حين يكون التعويل في سلب مصادر الاضطراب والخوف راجعا الي قوة نسبية متغيرة ،ترتبط فعاليتها في تحقيق الأمن بنسبيتها فان الراكن اليها عليه أن يعي أن هذه النسبية وذلك التغير قد يكون هو ضحيتها في النهاية فيذهب ما أمله فيها من أمن من حيث وثق فيما لايستحق الوثوق ، ومن هنا نفهم حقيقة النموذج التربوي الذي حاول النبي صلي ا لله عليه وسلم ان يغرسه في الجماعة المسلمة حين وجه نصائحه الي ابن عباس ليبين له آثار الالتزام العقيدي وقد تعلق بقوة التوحيد دون أية قوة اخري كي يتحقق الأمن ، في حديث " احفظ ا لله يحفظك ، احفظ ا لله تجده تجاهك ، تعرف الى ا لله في الرخاء يعرفك في الشدة واذا سألت فاسأل ا لله واذا استعنت فاستعن با لله قد جف القلم بما هو كائن فلو أن الخلق كلهم جميعا ارادوا أن ينفعوك بشيء لم يقضه الله عليك لم يقدروا عليه ، وإن ارادوا أن يضروك بشيء لم يكتبه ا لله عليك لم يقدروا عليه واعلم ان في الصبر علي ما تكره

ج٢، ص٩٨ ؛ الزمخشري ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ٩٨ ؛ الطوسي ، مرجع سابق ،ج ١٨ ، ص ص ٤٠٢ - ٤٠٤ ؛ الطاهر بن عاشور ن مرجع سابق ، ج١٨ ، ص ص ٢٨١ - ٢٨٩ ، سيد قطب، في ظلال القرآن ، مرجع سابق ، بجلد١٤، ص ص ٢٥٢٨ - ٢٥٣٠ ؛ الخازن ، لباب التأويل في معاني التنزيل ، بيروت . دار المعرفة ، د.ت ، ج٣ ، ص ص ٣٢٧-٣٢٨ .

(١) سورة القصص / الآية رقم ٥ .

(٢) انظر : ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، مرجع سابق ، ج٣ ، ص٣٨٠

(٣) سورة الاعراف / الآية رقم ١٣٧ .

خيرا كثيرا ، وان النصر مع الصبر ، وأن الفرج مع الكرب، وأن مع العسر يسرا " [1] .ولقد ضرب ا لله مثلا للأمن فى حال الاعتماد عليه ، وحال لاعتماد علي شريك له . حين ربط الاول بالالتزام العقيدي وربط الثاني بالانفلات منه في قوله تعالي ﴿وكيف أخاف ما اشركتم ولا تخافون انكم اشركتم با لله ما لم ينزل به سلطانا فأي الفريقين أحق بالأمن أن كنتم تعلمون الذين آمنوا و لم يلبسوا ايمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون ﴾ [2] إن الحجة التي أجراها ا لله علي لسان نبيه ابراهيم عليه السلام ان لا خوف من معبودات لاتضر ولاتنفع فهي مأمونة الخوف، وانما الخوف الحقيقي هو من الاشراك با لله ونسبة ما لم ينزل به سلطانا الي وحدانيته وتفرده وان المصدر الحقيقي للامن هو الايمان الذي لم يخالطه الشرك ، ان اهله ليس لهم الأمن فقط بل لهم الهداية ايضا [3] . لذا اقام ا لله الحجة علي قريش كي تؤوب اليه وتعود اذ انعم عليها بنعمتين، ادرار الرزق الذي سد حاجتها الي الطعام، واستباب الأمن الذي اذهب عنها الخوف ، ونسبهما اليه ﴿ لايلاف قريش ايلافهم رحلة الشتاء والصيف فليعبدوا رب هذا البيت الذي اطعمهم من جوع وآمنهم من خوف ﴾ [4] ، ومن ثم فان عبوديتها يجب أن تتخلص من الأصنام والأوثان لتتجه الي ا لله وحده ، خاصة وان هاتين النعمتين سلبتا من القبائل الخري غيرها ﴿أو لم يروا انا جعلنا حرما آمنا ويتخطف الناس من حولهم أفبالباطل يؤمنون وبنعمة ا لله يكفرون ﴾[5] ولقد امتن ا لله عليهما بالحرم الآمن ﴿ ومن دخله كان آمنا ﴾ [6] استجابة لدعوة ابراهيم عليه السلام ﴿ واذ قال ابراهيم رب اجعل هذا بلدا آمنا وارزق اهله من الثمرات من آمن منهم با لله واليوم الآخر ﴾ [7] .

ولا تقف نعمة أمن الايمان علي ما يصلح حال الافراد والدول في الدنيا وانما يرتب الشرع الحنيف علي الايمان بالتوحيد في الدنيا الأمن في الآخرة من عذاب ا لله واهوال يوم القيامة في أكثر من موضع ، كقوله تعالي ﴿ان الذين آمنوا والذين هادوا والنصاري والصابئين من آمن با لله واليوم

---

(١) انظر : ابن رجب الحنبلي ، نور الاقتباس في مشكاة النبي صلي ا لله عليه وسلم لابن عباس ، تعليق عز الدين البدوي النجار ، القاهرة : مطبعة المدني ، ١٩٧٩ ، ص ص٢٤-٢٥ ؛ وابن رجب أيضا : جامع العلوم والحكم ، الاسكندرية : دار عمر بن الخطاب ، د.ت ، ص ص ١٧٣ - ١٧٤ .

(٢) سورة الانعام / الايتان رقم ٨١-٨٢.

(٣) انظر : الطبري ، جامع البيان ، مرجع سابق ، ج١١ ، ص ٤٩؛ الزمخشري ، مرجع سابق، ج٢، ص ص٤٢-٤٣ ؛ المراغي ، مرجع سابق ، ج٧ ، ص ص ١٧٨-١٧٩ ؛ سيد قطب ، في ظلال القرآن ، مرجع سابق ، مجلد ٢ ، ص١٤٢ .

(٤) سورة قريش / الآيات رقم ١،٢،٣،٤ . وانظر ما ذكره الزمخشري في سياق هذه الآيات في تفسيره الكشاف ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص١٨٣ .

(٥) سورة العنكبوت / الآية رقم ٦٧ .

(٦) سورة آل عمران / الآية رقم ٩٧ .

(٧) سورة البقرة / الآية رقم ١٢٦ .

الاخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ﴾ [1] ، وقوله ﴿وما نرسل المرسلين إلا مبشرين ومنذرين فمن آمن واصلح فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾ [2] ، وقوله ﴿وأنا لما سمعنا الهدي آمنا به فمن يؤمن بربه فلا يخاف بخسا ولا رهقا ﴾ [3] وورد في الحديث النبوي "لا تزال لا اله الا الله تنفع عن قائلها ما بالي قائلوها ما أصابهم في دنياهم ، واذا سلم لهم دينهم، فاذا لم يبال قائلوها ما اصابهم في دينهم بسلامة دنياهم . فقالوا لا اله الا الله ، قيل لهم كذبتم " [4] .

وينبغي ملاحظة أن الأمر في بيان حالة الأمن أو حالة الخوف وقرارهما يجب ان لا يكون متروكا علي علاته لكل أحد في الدولة ، وانما ينبغي ان يرد أى أهله المنوط بهم تبين الصالح والخير لجماعة المسلمين، من ولاة الأمر الذين تقام حجتهم على ما شرع الله في كتابه وسنة رسوله ﴿واذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف اذاعوا به ولو ردوه الى الرسول والى اولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم ﴾ [5] . إن اذاعة أمر الأمن أو الخوف واشاعته قد تترتب عليه مفاسد عظيمة ، ما لم تكن القوة المهيمنة عليه هي جهة الاختصاص التي تقرر ما يذاع وما لا يذاع ، وانتشار هذه الآفة في غيبة هذه الجهة دليل علي خلل في المعسكر الاسلامي الذي لم يكتمل نظامه أو لم يكتمل ولاؤه لقيادته ، أو هما معا [6] .

ومن صورهما ثالثا الحصانة من الفقر والحاجة ، وكيف يتزامن الفقر والحاجة مع العمل الصالح ، أو بعبارة ادق كيف يتواجدان أصلاً في دولة لا تكتمل حقيقة إيمانها إلا بعمل صالح يستتبعه الايمان من كل مناحيه ، إن الايمان كما سبق نفع وفلاح علي اطلاقهما ، نفع وفلاح بالمعني القيمي ونفع وفلاح بالمعني المادي لأن مقصودهما في كلا المعنيين الانسان الذي هو جماع بين روح وجسد روح يشبع نهمها المعني القيمي ، وجسد يسد حاجاته المعني المادي ، ثم فوق كل ما سبق كله كيف يستقيم وجود الفقر والحاجة والسؤال مع الاستخلاف الحضاري والتمكين في الأرض اللذين وعد بهما أهل الايمان ؟ مع ان الاستخلاف انماء شامل تتمهد به قواعد التمكين . هذه القواعد لا تنبع من فراغ ، فآيات الله تترى تحدثنا عن العلاقة الايجابية بين الايمان وسد حاجات الاشباع الاساسية ، مادية ومعنوية ، أكثر من مرة فمرة تأخذ العلاقة شكل فتح البركات من السماء والارض ، في قوله تعالي ﴿ولو أن اهل القري آمنوا واتقوا لفتحنا

---

(١) سورة البقرة / الآية رقم ٦٢ .

(٢) سورة الانعام / الآية رقم ٤٨ .

(٣) سورة الجن / الآية رقم ١٣ .

(٤) رواه البزار عن ابي هريرة . انظر : الهيثمي ، مجمع الزوائد ، مرجع سابق ، ج٦ ، ص٢٧٧.

(٥) سورة النساء/ الآية رقم ٨٣ .

(٦) انظر : ما اورده الطبري ، جامع البيان ، مرجع سابق ، ج٨ ، ص ص ٥٦٨-٥٧٠ ؛ الزمخشري، مرجع سابق ، ج١، ص ص٥٤٠-٥٤٢ ؛ سيد قطب ، في ظلال القرآن ، مرجع سابق ، مجلد٢ ، ص ص ٧٢٣-٧٢٤.

عليهم بركات من السماء والارض ﴾ [1] ، فالايمان الصحيح والدين الحق سبب في سعادة الدنيا وفتح بركاتها من الخير من كل وجه ومن المطر ومن النبات وغيرهما ، وقد يكون الفتح ابتلاء للمؤمنين ليري الله ماذا يفعلون ، هل يستعملون ما فتح عليهم من البركات في سبيل الخير دون الشر ، والاصلاح دون الافساد فيكون جزاؤهم علي ذلك زيادة النعم في الدنيا ، وحسن الثواب عليها في الآخرة [2] ، ومرة تأخذ العلاقة شكل ارسال السماء مدرارا بعطائها المتضاعف ، حين يسند الايمان استغفار دائم وتوبة صادقة ﴿ويا قوم استغفروا ربكم ثم توبوا اليه يرسل السماء عليكم مدرارا ويزدكم قوة الي قوتكم ولا تتولوا مجرمين ﴾ [3] . انها حقيقة العلاقة بين القيم الايمانية والقيم الواقعية في الحياة البشرية ، وحقيقة اتصال الكون ونواميسه بالحق الذي يحتويه هذا الدين [4] ، فالاستغفار والتوبة يستتبعهما ادرار الغيث، وقت الحاجة اليه ، واحياء البلاد من الجدب والقحط . ويؤيد المعني السابق ما ورد في قوله تعالي ﴿وان استغفروا ربكم ثم توبوا اليه يمتعكم متاعا حسنا الي اجل مسمي ويؤت كل ذي فضل فضله . وان تتولوا فانى أخاف عليكم عذاب يوم كبير﴾ [5] ، وقوله تعالي ﴿فقلت استغفروا ربكم انه كان غفارا يرسل السماء عليكم مدرارا ويمددكم بأموال وبنين ويجعل لكم جنات ويجعل لكم انهارا ﴾ [6] ، وقد روي ان الخليفة الثاني عمر بن الخطاب عام الرمادة استسقي للمسلمين بالعباس عم النبي صلي الله عليه وسلم ثم خطب الناس وحثهم علي الاستغفار ليرفع الله الجدب والقحط وكان مما قاله (اللهم اغفر لنا انك كنت غفارا ، اللهم أنت الراعي لا تهمل الضالة ولا تدع الكسيرة مضيعة ، اللهم قد ضرع الصغير ورق الكبير ، وارتفعت الشكوي ، وأنت تعلم السر واخفي ، اللهم اغثهم بغياثك قبل ان يقنطوا فيهلكوا فانه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون) فأغاثهم الله وانزل عليهم ما رفع الجدب والقحط [7] .

ويجب أن نلفت النظر هنا الى أن الالتزام العقيدي في مداواته لمحنة الفقر والعوز يستبطن مجموعة من الالتزامات الفرعية القيمية التي تمنح هذه المداواة فاعليتها ومنها الالتزام بقيمة العمل

---

(١) سورة الاعراف / الآية رقم ٩٦.

(٢) انظر ما اورده المراغي ، مرجع سابق ، ج٩ ، ص ص١٤-١٦ ؛ الزمخشري ، مرجع سابق ، ج٢، ص١٣٣ .

(٣) سورة هود / الآية رقم ٥٢ .

(٤) انظر : سعيد حوي ، الأساس في التفسير ، مرجع سابق ،مجلد ٥ ،ص٢٥٧١

(٥) سورة هود / الآية رقم ٣ .

(٦) سورة نوح / الايات رقم١٠، ١١، ١٢ .

(٧) انظر :أحمد زكي صفوت ، جمهرة خطب العرب ، القاهرة : مكتبة الحلبي ، ط٢ ، ١٩٦٢، ج١، ص٢٢٠ ؛ وانظر بعض الروايات التي اوردها ابن سعد في طبقاته الكبري بهذا الخصوص ، بيروت : دار الكتب العلمية ، ط١ ، ١٤١٠هـ/١٩٩٠ ، ج٣ ، ص ص٢٤٣ - ٢٤٦ .

﴿وقل اعملوا فسيري الله عملكم ورسوله والمؤمنون﴾ (1) وفي الحديث النبوي "ما أكل أحد طعاما قط خيرا من أن يأكل من عمل يده ، وان نبي الله داود عليه السلام كان يأكل من عمل يده " (2) ، وفي آخر "لئن يحتطب احدكم حزمة علي ظهره خير من أن يسأل احدا ، فيعطيه أو يمنعه (3) ، والالتزام بقيمة آداء الزكاة التي قرنها الله تعالى بالصلاة في أكثر من آية (4) ، وعدها النبي صلي الله عليه وسلم من أركان الاسلام الخمسة في حديث (بني الاسلام علي خمس، علي ان يعبد الله ويكفر بما دونه ، واقام الصلاة ، وايتاء الزكاة وحج البيت وصوم رمضان (5) والالتزام بقيمة الانفاق في سبيل الله ﴿وانفقوا في سبيل الله ولا تلقوا بأيديكم الي التهلكة﴾ (6) وقد ورد في الحديث النبوي "يا بن آدم انك ان تبذل الفضل خير لك وان تمسكه شر لك ولا تلام علي كفاف وابدأ بمن تعول . واليد العليا خير من اليد السفلي " (7) ، والالتزام كذلك بقيمة احياء الموات واستزراع الارض. فالرسول صلي الله عليه وسلم يقول "من أحيا أرضا ميتة فهي له" وفي لفظ "من احاط حائطا علي أرض فهي له " (8) ، ويقول في حديث آخر "من كانت له فضل ارض فليزرعها أو ليمنحها اخاه . فان ابي فليمسك ارضه" ، وفي رواية "فان لم يزرعها فليزرعها اخاه (9) . يضاف الي ذلك الالتزام بقيمة القضاء علي احتكار الأرزاق والأقوات ، لقوله صلي الله عليه وسلم "لا يحتكر الا خاطيء " (10) ، وقيمة تبادل المنافع والتكافل في المعايش التى أرسى دعائمها النبى صلي الله عليه وسلم بقوله "من كان معه فضل ظهر فليعد به علي من لا ظهر له . ومن كان له فضل زاد فليعد به علي من لا زاد له" قال الراوي "فذكر من أصناف المال ما ذكر ، حتي رأينا انه لاحق لأحد منا في فضل (11) ، وما روي عن رب العزة "ان الله يقول

---

(1) سورة التوبة / الآية رقم 105 .

(2) رواه البخاري عن المقدام .انظر : ابن حجر ، مرجع سابق ، طبعة الكليات الازهرية ، ج9، ص153 .

(3) رواه البخاري عن ابي هريرة : انظر المرجع السابق ، نفس الطبعة ، ج9 ، ص154.

(4) انظر مادة "زكو" في احمد فؤاد عبد الباقي ، المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الكريم ، بيروت: مؤسسة جمال للطباعة ، د.ت ، ص ص 331-332.

(5) رواه مسلم عن ابن عمر : انظر صحيح مسلم بشرح النووي ، مرجع سابق ، ج1 ، ص ص176-177.

(6) سورة البقرة / الآية رقم 195 .

(7) رواه مسلم عن شداد بن ابي امامة .انظر : صحيح مسلم بشرح النووي مرجع سابق ، ج7 ، ص ص 126-127.

(8) انظر الشوكاني ، نيل الاوطار ، القاهرة : مكتبة الدعوة الاسلامية ، د.ت ، كتاب احياء الموات ، ج5، ص32 ، والحديث رواه احمد وابو داود عن جابر وقد ذكر في هذا السياق أحاديث اخري بسندها عن سعيد بن زيد وعائشة ام المؤمنين واسمر بن مضرس .

(9) الحديثان رواهما مسلم بشرح النووي ، مرجع سابق ، ج10 ، ص ص 196-197.

(10) رواه مسلم عن معمر بن عبد الله . انظر : المرجع السابق ، ج11، ص43 .

(11) رواه مسلم عن ابي سعيد والخدري . انظر : المرجع السابق ، ج12 ، ص33 .

يوم القيامة يا ابن آدم مرضت فلم تعدني قال :يارب كيف أعودك وانت رب العالمين قال : أما علمت أن عبدي فلانا مرض فلم تعده . أما تعلم أنك لو عدته لوجدتني عنده . يا ابن آدم : استطعمتك فلم تطعمني . قال : يارب وكيف اطعمك وأنت رب العالمين ؟ قال أما علمت انه استطعمك عبدي فلان فلم تطعمه. أما علمت أنك لو اطعمته لوجدت ذلك عندي . يا ابن آدم استسقيتك فلم تسقني . قال : يارب كيف اسقيك وأنت رب العالمين . قال استسقاك عبدي فلان فلم تسقه أما أنك لو سقيته لوجدت ذلك عندي " [1] ، يضاف الي الالتزام بالقيم السابقة الألتزام بقيمة الاحتساب ، وأن يكون للمحتسب دوره في الدولة الاسلامية ، علي ما فصل فقهاء السياسة الشرعية في ذلك.

– ومن صور النفع والفلاح العقيديين كذلك القوة في المواقف ووضوح الرؤية وكلاهما يتحصل من آثار المعية الالهية التي لا تخذل من اعتصم بها واقام عليها فالذي يعلم ﴿ ان القوة لله جميعا ﴾ [2] ويعلم ﴿ أن الله هو الرزاق ذو القوة المتين ﴾ [3] لا يساوره ريب في غلبة هذه القوة ، مهما تكاثفت قوي الأرض عليه ، خاصة وأن القرآن ينمي هذا اليقين بطرائق شتي ، ينميه بأثبات ﴿ إن الله يدافع عن الذين آمنوا ان الله لا يحب كل خوان كفور ﴾ [4] ، يدافع عنهم بما شاء ، ويدفع عنهم ما يشاء ، وهوسبحانه حين ينسب الدفاع الي ذاته ، انما ينسبه بالطريقة التي ينسب بها كل الأمور المتعلقة بالانسان والحياة الي ذاته ، من خلال الأسباب المألوفة وغير المألوفة ، من خلال الايحاء بالرعاية الدائمة التي يمنحها الله لهم " [5] وما يعلم جنود ربك إلا هو" [6] وينميه بشدة الأزر والتثبيت في المواقف الابتلائية ، فاذا بها قوة دفع تتصدي للفتن والمحن "يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة، ويضل الله الظالمين ويفعل الله ما يشاء " [7] يثبتهم بكلمة الايمان المستقرة في الضمائر ، الثابتة في الفطرة ، المثمرة بالعمل الصالح المتجدد الباقي في الحياة ، ويثبتهم بكلمات القرآن ، وكلمات الرسول صلى الله عليه وسلم وبوعده الحق بالنصر في الدنيا والفوز في الاخرة ، وكلها كلمات ثابتة صادقة حقة ، لا تتخلف

---

(١) رواه مسلم عن ابي هريرة . انظر : المرجع السابق ، ج١٦ .ص ص ١٢٥-١٢٦ .

(٢) سورة البقرة / الآية رقم ١٦٥.

(٣) سورة الذاريات / الآية رقم ٥٨ .

(٤) سورة الحج / الآية رقم ٣٨.

(٥) انظر : محمد حسين فضل الله ، في وحي القرآن ، مرجع سابق ، حلقة ١٣-١٦، ص ص ٨٠- ٨٥ ؛ المراغي ، مرجع سابق ، ج١٧ ، ص ص١٢٠-١٢١.

(٦) سورة المدثر / الآية رقم ٣١ .

(٧) سورة ابراهيم / الآية رقم ٢٧ .

ولا تتفرق بها السبل ولا يحبس اصحابهـا قلق ولاحيرة ولا اضطراب " [1] . ومـا أعظـم نعمـة التثبيت حينما يقارن أهل الايمان ما بهم.بما يصيب الظالمين الذين اتخذوا مـع الله اندادامـن ضـلال وغواية - وهو سبحانه بيده تصريف خلقه وتقليب قلوبهم - وماأحوج أهل الايمان الي الانطـلاق من قاعدة ثابتة على أسس الحق في المضمون والحجة في الحق لئلا تهتز حياتهم من خـلال اهـتزاز قناعاتهم من أول ريح تهب علي فكرهم [2] ، وينميه كذلك بعدم كفران السعي واجـزال الجـزاء الدنيوي والاخروي عطاءا حسابا علي ما قدم للدين والأمة والناس ﴿فمن يعمـل مـن الصالحـات وهو مؤمن فلا كفران لسعيه وانا له كاتبون﴾ [3] . ان عدم كفران السعي لا يتأتي بأيمان عـاطل خامد لا حياة فيه لا يعمل ولا يثمر ، أو بعمل منقطع لا اصل له وانما الـذي يعيـش الايمـان موقفـا متجسدا ، لا انفعالا طارئا ، وكلمات سريعة استعراضية ، فسعي في سبيل الخير ، واكـد الخـط الصالح للحياة فلا كفران لسعيه ولا جحود عليه ولا نسيان لكل دقائقه وتفاصيله حتي ولو كانت صغيرة، فستكتب له [4] .

وأخيرا يبقى من صور النفع والفلاح العقيديين النصر في المواقع الجهاديـة ، وللجهـاد أحكامـه وفرائضه كما ان له قواعده ووجهاته وآدابه ، وما يهمنا في تناول أمر النصر في هذه المواقع توضيح العلاقة بين الالتزام العقيدي وتحقيق هذا النصر وهي علاقة قد تري بسيطة حال التعبير عنها لكنها مليئة بالمعاني حال البحث في مضمونها وقد عبر عنها القرآن بلغة أقرب الي لغة السنن والقوانين الضابطة لكل حركة تبغي نصرها من لدن الله تعالي بعد اخلاصها في التسليم بأنـه ليس لهـا مـن دون الله من ولي ولا نصير، وأولي هذه السنن انه لا ناصر حقيقيا الا هو ، ولا غالب متفردا سواه ﴿وما النصر الا من عند الله العزيز الحكيم﴾ [5] ، وثانيتها ان نصـر الله ليـس أي نصـر انـه خـير نصر بل هو نعم النصر الذي يتفق ومقام الالوهية التي ليس كمثلها شيء ﴿بل الله مولاكم وهـو خير الناصرين﴾ [6] ، ﴿واعتصموا بالله هو مولاكم فنعم المولي ونعم النصير﴾ [7] ، والثالثـة ان نصر الله في خيره وافضلية نعمته علي ما سواها كاف لمن ينصره ، فـلا يحتـاج الي معيـة أخـري ،

---

(١) انظر : سيد قطب ، في ظلال القرآن ، مرجع سابق ، مجلد ٤ ، ص٢٠٩٩ ؛ وانظر ايضا : الطبري ، جامع البيان ، مرجع سابق ، ج٣ ، ص٢١٣ ؛ سعيد حوى ، الأساس في التفسير ، مرجع سابق ، مجلد ٥ ، ص ص ٢٨٠٣-٢٨٠٧ .

(٢) انظر : محمد حسين فضل الله ، في وحي القرآن ، مرجع سابق ، حلقة ١٣-١٦، ص ص ١٢٨-١٣٠.

(٣) سورة الانبياء / الآية رقم ٩٤ .

(٤) انظر : محمد حسين فضل الله ، في وحي القرآن ، مرجع سابق ، حلقة ١٣-١٦ ، ص٢٩٣ وكذلك : الطبري ، جامع البيان ، مرجع سابق ، ج١٧ ، ص ٨٥-٨٦ ؛ سيد قطب ، في ظلال القرآن ، مرجع سابق ، مجلد ٤ ، ص٢٣٩٧؛ سعيد حوي ، الأساس في التفسير ، مرجع سابق ، مجلد ٧ ، ص ص ٣٤٩٤-٣٥٠٢

(٥) سورة آل عمران / الآية رقم ١٢٦.

(٦) سورة آل عمران / الآية رقم١٥٠ .

(٧) سورة الحج / الآية رقم ٧٨ .

فمعية نصر ا لله هي حسبه ، لانها تعلـوا علي أي معيـة ﴿وكفـي بربـك هاديا ونصيرا ﴾ [1] ، والرابعة أنه ما دامت معية نصر ا لله كافية وافية فليس ثمة غالب لها أو هازم ﴿ان ينصركم ا لله فلا غالب لكم وان يخذلكم فمن ذا الذي ينصركم من بعده ﴾ [2] ، والخامسة أن من ينشد نصر ا لله -وقد علم السنن السابقة ووعاها ورعاها- لابد أن ينصر ا لله بما شرعه ، ولما شرعه ﴿ولينصـرن ا لله من ينصره ان ا لله لقوي عزيز ﴾ [3] ، ﴿يا ايها الذين آمنوا ان تنصروا ا لله ينصركـم ويثبـت اقدامكم ﴾ [4] ، والسادسة ان ا لله حينما ربط بين ارادة ادراك نصره ، وبين تقديم واجبات هـذه الارادةجعل ذلك حقا عليه ثابتا ودينا مقضيا ﴿وكان حقا علينا نصر المؤمنين ﴾ [5] ، وهل هناك من هو أوفى بعهده من ا لله ، والسابعة أن هذا الحق في نصر المؤمنين كتبه ا لله في لوحه المحفوظ منذ الازل ليستمد ازليته من ازلية الخالق سبحانه، مهما تغيرت الأزمنة والأماكن ومهما تعاقبت أجيال الجماعة المسلمة ﴿إنا لننصر رسلنا والذين آمنوا في الحياة الدنيا ويـوم يقـوم الاشـهاد يـوم لا ينفع الظالمين معذرتهم ولهم اللعنة ولهم سوء الدار ﴾ [6] ، ولفـظ الكتابـة صريـح في قولـه تعـالي ﴿كتب ا لله لأغلبن أنا ورسلي إن ا لله قوي عزيز ﴾ [7] .

إن كل سنة من هذه السنن تحتـاج وقفـات مستفيضة ، والمقـام لا يتسع لذلك وحسبنا في تعليق صغير عليها القول بأن النصر لا يتحقق إلا في بيئة جهادية يمتحن فيها الايمان واهله ، ويتدافع فيها الحق والباطل كي يعلو الحق ، ويذهب الباطل جفاء بعلو هذه السنن السبع وامثالها ، والقرآن الكريم عندما اورد قوله تعالي ﴿اذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وان ا لله علي نصرهم لقدير الذيـن اخرجوا من ديارهم بغير حق الا ان يقولوا ربنا ا لله ولولا دفع ا لله النـاس بعضهـم ببعـض لهدمـت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم ا لله كثيرا ولينصرن ا لله من ينصره ان ا لله لقـوي عزيز ﴾ [8] ، انما ينبهنا الي ان البيئة الجهادية اذا كـانت عاقبتهـا هزيمـة الظـالم وانتكاسـه فانهـا أي الهزيمة -لا يحققها بمعية ا لله- من تكاسل بدعوة التوحيد أو تكاسـل عنهـا ، وجلس في اسـترخاء ينتظر أن ينزل عليه النصر سهلا هينا رخيصا بلا عناء أو ثمن لمجرد أنه يقيـم الصلاة ويرتـل القـرآن ويتوجه الي ا لله بالدعاء كلما مسه اذي ، أو وقع عليه اعتداء انما يتحقق النصر بدفع ظلم المعتـدي ودفعه حفاظا على شرع ا لله وشعائره وعباداته ، كي لا تنقطع حقيقة الايمان في الكون ، ولـذلك

(١) سورة الفرقان / الآية رقم ٣١ .

(٢) سورة آل عمران / الآية رقم ١٦٠ .

(٣) سورة الحج / الآية رقم ٤٠ .

(٤) سورة محمد / الآية رقم ٧ .

(٥) سورة الروم / الآية رقم ٤٧ .

(٦) سورة غافر / الآيتان رقم ٥١ ، ٥٢ .

(٧) سورة المجادلة / الآية رقم ٢١ .

(٨) سورة الحج / الآيتان رقم ٣٩ ، ٤٠ .

نزل الاذن بالقتال "اذن للذين يقاتلون" في سورة الحج ايذانا بانتقال الجهاد في عصر النبوة من طور موعظة اللسان والقلب وكف الاذي بوسائل لا تلاحم عضويا فيها ، الي طور الدفع المادي بالقوة بعد ان استتبت اسبابه ، فيما حل بالمسلمين من ظلم وعدوان، وما اضطروا اليه من مفارقة اكراهية للأهل والديار والاموال ، بلا ذنب اقترفوه "إلا ان يقولوا ربنا الله" كما ورد في القرآن الكريم (١) .

المطلب الثالث : الانفلات من العقيدة وافساد الدولة وتقويض حركتها :

فكما ان للالتزام بالعقيدة مبشراته في النفع والفلاح -بمعانيهما الواسعة كما سبقت الالماحة، فان للانفلات من العقيدة أو التفلت منها -أيا كانت صوره- نذره في افساد الدولة ، وهذه النذر لا تأتي علي نمط واحد في احداث آثارها علي حركتها - أي الدولة - داخليا وخارجيا:

١ - فهناك الاهلاك بالظلم - نقيض العدل - الذي توضع به الأمور في غير مواضعها حيث اختلال الموازين واضطراب المقاييس ومن ورائهما اعتلال السيرة وهضم الحقوق جورا واستبدادا وباطلا وكل ذلك - مع الاصرار عليه - يقود في النهاية الي الاهلاك والتضييع ، وان تأخرا قليلا أو كثيرا، فذلك الاستدراك والامهال من الله ﴿وأملي لهم ان كيدي متين﴾ (٢) ، ﴿فأمليت للكافرين ثم أخذتهم فكيف كان نكير﴾ (٣) ، ﴿وكأين من قرية أمليت لها وهي ظالمة ثم أخذتها والىّ المصير﴾ (٤) ويؤيد ذلك ما روي في الحديث النبوي "ان الله عز وجل يملي للظالم فاذا اخذه لم يفلته " (٥) ، والاهلاك -صاحبه املاء واستدراج أم لم يصاحباه - ميزان العدل الالهي في الظالمين لان الله لا يهلك العادلين الصالحين "وما كان ربك ليهلك القري بظلم واهلها مصلحون " (٦) ، وفي الآية الأخري ﴿وما كان ربك مهلك القري حتي يبعث في امها رسولا يتلو عليهم آياتنا وما كنا مهلكي القري إلا واهلها ظالمون﴾ (٧) .

---

(١) انظر في هذا الصدد ما ورد في تفاسير الطبري ، جامع البيان ، مرجع سابق ، ج١٧ ، ص ص ١٧٤-١٧٨ ؛ الزمخشري ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص٢٣ ؛ المراغي ، مرجع سابق ، ج١٧ ، ص ص١٢٠-١٢١ ؛ محمد حسين فضل الله، في وحي القرآن ، مرجع سابق ، حلقة ١٣-١٦ ، ص ص٨٠-٨٥ .

(٢) سورتا الاعراف / الآية رقم ١٨٣ ، القلم / الآية رقم ٤٥ .

(٣) سورة الحج / الآية رقم ٤٤ .

(٤) سورة الحج / الآية رقم ٤٨ .

(٥) رواه مسلم عن أبي موسي .انظر : صحيح مسلم بشرح النووي ، مرجع سابق، ج١٦ ، ص١٣٧ .

(٦) سورة هود/الآية رقم ١١٧ .

(٧) سورة القصص / الآية رقم ٥٩ .

والاهلاك اخذ شديد ﴿وكذلك أخذ ربك اذا اخذ القري وهي ظالمة إن أخذه أليم شديد﴾(1) ، فكل ظالم لنفسه أو لغيره ، بكفره با لله واشراكه غيره ، وتكذيب رسله مستوجب الأخذ الموجع شديد الايجاع ، قال الطبري (وهذا من ا لله تحذير لهذه الأمة أن يسلكوا بمعصيتهم طريق من قبلهم من الأمم الفاجرة فيحل بهم ما حل بهم من المثلات) (2) ، والاهلاك أيضا قصم للقوي ، وكسر شديد يذهب بعافيتها وجبروتها ﴿وكم قصمنا من قرية كانت ظالمة وانشأنا بعدها قوما آخرين﴾ (3) ، والقصم أشد حركات القطع وهو يوحي بقوة التدمير والتحطيم ، والتعبير بالقصم فيه ايضا اشارة الي شدة الاهلاك لان القصم أقطع من الكسر (4) ، والاهلاك أخذا أو قصما له ميقات يوم معلوم لايخلفه ا لله ولا يؤخره عن الظالمين ، مهما استطالوا أو اخذهم طول الامل ، أو استبد بهم الاغترار والغفلة عن سوء العقاب "وتلك القري اهلكناهم لما ظلموا وجعلنا لمهلكهم موعدا " (5) ، فالقرون من عاد وثمود وأصحاب الأيكة أهلكم ا لله لما ظلموا فكفروا با لله وآياته ، وجعل لمهلكهم اجلا حين بلغوه جاءهم عذاب ا لله فأهلكهم به وكذلك الحال في المشركين من بعدهم لا تخطئهم سنة ا لله في الذين خلوا من قبلهم (6) ، وعندما يحل هذا الموعد سيعرف الظالمون مآلهم "وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون " (7) ، وهو منقلب سوء واهلاك ، اخبر عنه النبي صلي ا لله عليه وسلم في حديثه "من ظلم قيد شبر من الأرض طوقه من سبع أرضين " (8) وحديثه الآخر "اتقوا الظلم فان الظلم ظلمات يوم القيامة "(9)

---

(1) سورة هود / الآية رقم ١٠٢ .

(2) انظر : الطبري ، جامع البيان ، مرجع سابق ، ج١٥ ، ص٤٧٤ . وكذلك : الزمخشري ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص٤٢٧ ؛ المراغي ، مرجع سابق ، ج١٢ ، ص ص ٨٢-٨٣ ؛ سيد قطب ، في ظلال القرآن ، مرجع سابق ، مجلد ٣ ، ص ص ١٩٢٧-١٩٢٨ ؛ سعيد حوي ، الأساس في التفسير ، مرجع سابق ، مجلد ٥ ، ص ص ٢٦٠١-٢٦٠٢.

(3) سورة الانبياء / الآية رقم ١١ .

(4) انظر : الطبري ، جامع البيان ، مرجع سابق ، ج١٧ ، ص٧ ؛ المراغي ، مرجع سابق ، ج١٧ ، ص ص ١٢-١٣ ؛ سيد قطب ، في ظلال القرآن ، مرجع سابق ، مجلد ٤ ، ص٢٣٧٠ ؛ سعيد حوى ، الأساس فى التفسير ، مرجع سابق ، مجلد ٧ ، ص ٣٤٣٤ .

(5) سورة الكهف / الآية رقم ٥٩ .

(6) انظر : الطبري ، جامع البيان ، ج١٥ ، ص٢٧٠ ؛ المراغي ، مرجع سابق ، ج١٥ ، ص ص ١٧٠-١٧١ ؛ سيد قطب ، في ظلال القرآن ، مرجع سابق ، مجلد٤ ، ص٢٢٧٦ ؛ سعيد حوي، الأساس في التفسير ، مرجع سابق ، مجلد ٦ ، ص٣٣٠١ .

(7) سورة الشعراء / الآية رقم ٢٢٧ .

(8) رواه مسلم عن عائشة ام المؤمنين . انظر : صحيح مسلم بشرح النووي ، مرجع سابق ، ج١١ ، ص٥٠ .

(9) رواه مسلم عن جابر بن عبد ا لله . انظر : المرجع السابق ، ج١٦ ، ص١٣٤ .

٢ – وهناك اذهاب الأمن والسقوط في الاضطراب وعدم الاستقرار ، فالتفلت العقيدي يفسد أمن الوجود السياسي من نواح عديدة ، من حيث يقود اضطراب الحياة بفقد الحد الفاصل بين عقيدة الجماعة وبين ما عداها ويؤدي الي الاعتداء علي نداء الفطرة الي التوحيد والميل بها الي الاعوجاج والتخبط والوقوع في تعدد الوجهات الضالة ، ويفسد أساس الالتزام السياسي بتأليه السلطة ، والتعويل علي القوة كأساس للشرعية ، ويطغي التشريع البشري ويحول أساس القدوة ويزيد دور الوسيط المفسد في العلاقة السياسية ، ويعدد مصادر الانتماء السياسي بما يستتبعه من تنازع واستنزاف للطاقات ارضاء لهذا التعدد المتناقض ، ويؤول الي الاستضعاف في الارض ، ويقطع خط الوراثة في الارض ويشوه المقصد الشرعي من الاستخلاف، ويحرف مقاصد الابتلاء بسوء فهم سنن الله في خلقه ، والتعامل مع الابتلاء بلغة المصالح الدنيوية النفعية الضيقة ، والقنوط من رحمة الله ، والتواكل والدعوة الي الاسترخاء، والفهم الخاطيء للقدر ، وكل هذه النواحي تمت معالجتها بتفصيل في موضع آخر [1] .

٣ – وهناك ضيق المعايش وضنكها ، فالدولة حين تجعل عقيدة التوحيد خلف ظهرها، وتسلخ انتماءها منها ، كأنما تعلق استغناءها بتفلتها هذا عن عطاء هذه العقيدة وخيرها الذي ينبني علي أساس "ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين" ، وهو استغناء اعمي قد يعمر طويلا لكنه باليقين لن يعمر ابدا ، اذ لا يلبث ان يصير هباء منثورا ليس من ورائه سوي الجوع والخوف ﴿وضرب الله مثلا قرية كانت آمنة مطمئنة يأتيها رزقها رغدا من كل مكان فكفرت بأنعم الله فأذاقها الله لباس الجوع والخوف بما كانوا يصنعون﴾ [2] وهو مثل –رغم ان بعض المفسرين اختلفوا في تحديد القرية المذكورة في الآية ، وهل هي مكة ، أم المدينة ، أم غيرهما – تظل عبرته قائمة وعظته شاهدة علي سنة الله في كل جماعة أو دولة تتنكب طريق الايمان ، وتختار طريق الكفر با لله وارتكاب المعاصي [3] ، وما أصدق التعبير القرآني وابلغه في لفظ "لباس" الذي يوحي بأن خلع لباس الايمان اذا يخلع معه لباس الاطعام والأمن فان ارتداء لباس الكفر والشرك هو في نفس الوقت ارتداء للباس آخر هو الجوع والخوف ، وكما أن لباس الايمان يشتمل الفرد والجماعة والدولة بالاطعام والأمن كما يشتمل اللباس لابسه ، فكذلك لباس نقيض الايمان يشتمل من لبسه بنقيض هاتين النعمتين ، أن الله تعالي الذي امتن علي قريش بهما ليقيم عليها الحجة في نفع الايمان لأصحابه [4] ، ينعي في هذه الآية عليها وعلي أمثالها ما يترتب على كفران نعم الله ، انه ضنك المعيشة الذي يورث الشقاء والضلال ، في قوله تعالي ﴿ومن اعرض عن ذكري فان له معيشة

---

(١) انظر : مصطفي منجود، الأبعاد السياسية للأمن في الاسلام ، مرجع سابق، ص ص١٨٦-١٩٥.

(٢) سورة النحل / الآية رقم١١٢ ٠

(٣) انظر : القرطبي ، مرجع سابق ، ج١٠ ، ص١٩٤ ٠

(٤) في آيات سورة قريش رقم ١،٢،٣،٤ ٠

ضنكا ونحشره يوم القيامة اعمي ﴾ [1] ، والضنك الشدة والضيق ، ضنك الانقطاع عن الاتصال با لله ، والاطمئنان الي حماه ، ضنك الحيرة والقلق والشك ، ضنك الحرص والحذر ، ضنك الجري وراء بارقة المطامع والحسرة علي ما يفوت [2]

ويقوي من هذا الضنك ما يلازمه من مضادات القيم التي يرفعها الايمان الصادق ومنها الانغماس في الترف المفسد "واذا اردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا " [3] ، وقد اورد ابن خلدون فصلا في مقدمته ربط فيها بين حصول الترف في الدولة واقبالها علي الوهن سماه " في انه اذا تحكمت طبيعة الملك من الانفراد بالمجد وحصول الترف والدعة اقبلت الدولة علي الهرم "وبين وجه ذلك وكيفية حلوثه " [4] ، ومن هذه المضادات الاسراف في المعاش بلا وعي أو بصيرة ، وا لله سبحانه الذي جعل من صفات عباد الرحمن "والذين اذا انفقوا لم يسرفوا و لم يقتروا وكان بين ذلك قواما " [5] هو نفسه الذي قضي "ان ا لله لا يهدي من هو مسرف كذاب " [6] ، وفي الحديث النبوي " كلوا واشربوا والبسوا وتصدقوا في غير اسراف ولا مخيلة " [7] وقال ابن عباس (كل ماشئت واشرب ماشئت ، ما أخطأتك اثنتان سرف أو مخيلة) [8] ، ومن المضادات كذلك البخل والشح في الانفاق وآداء الزكاة والصدقات "ولا يحسبن الذين يبخلون بما آتاهم ا لله من فضله هو خيرا لهم بل هو شر لهم سيطوقون ما بخلوا به يوم القيامة و لله ميراث السماوات والارض وا لله بما تعملون خبير " [9] ، "واما من بخل واستغني وكذب بالحسني فسنيسره للعسري " [10] ، وفي الحديث النبوي "واتقوا الشح فان الشح أهلك من كان قبلكم ، حملهم علي أن سفكوا دماءهم واستحلوا محارمهم" [11] ، ومن المضادات الاحتكار الذي يضيق الحياة علي فئة من الناس لمصالح دنيوية تستأثر بها فئة

---

(١) سورة طه / الآية رقم ١٢٤ .

(٢) انظر ما اورده الطبري ، جامع البيان ، مرجع سابق ، ج١٦، ص٤٥ ؛ المراغي ، مرجع سابق ، ج١٦ ، ص ص ١٦٠-١٦١ ؛ سيد قطب ، في ظلال القرآن ، مرجع سابق ، مجلد١ ، ص٣٥٥؛ سعيد حوي ، الأساس في التفسير ، مرجع سابق ، مجلد ٧، ص ص ٣٤٠٧-٣٤٠٨ .

(٣) سورة الاسراء / الآية رقم ١٦ .

(٤) انظر مقدمة ابن خلدون ، بيروت : دار احياء التراث العربي ، د.ت ، ص ص ١٦٨-١٧٠ .

(٥) سورة الفرقان / الآية رقم ٦٧ .

(٦) سورة غافر / الآية رقم ٢٨ .

(٧) رواه البخاري . انظر : فتح الباري ، مرجع سابق ، طبعة الكليات الازهرية ، مرجع سابق، ج٢٢ ، ص ص ٣-٤ .

(٨) انظر نفس المرجع السابق .

(٩) سورة آل عمران / الآية رقم ١٨٠ .

(١٠) سورة الليل /الايات رقم ٨ ، ٩ ، ١٠ .

(١١) رواه مسلم عن جابر بن عبد ا لله .انظر : صحيح مسلم بشرح النووي ، مرجع سابق ، ج١٦، ص١٣٤.

أخري ، ويشيع جوا من الحرص والأثرة والبغضاء والصراع والصدام وقد سبق ان اوردنا قول النبي صلي الله عليه وسلم "لا يحتكر الا خاطيء"، كما ان من هذه المضادات القنوط عند الابتلاء بتضييق الرزق "فأما الانسان اذا ما ابتلاه ربه فأكرمه ونعمه فيقول ربى أكرمن ، وأما اذا ما ابتلاه فقدر عليه رزقه فيقول ربي اهانن " [1] .

ويضاف الي المضادات السابقة التواكل وترك العمل ﴿كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون ﴾ [2] ، وقد نهي النبي صلي الله عليه وسلم ذوي قرباه عن الاتكال علي قرابتهم منه وحثهم علي العمل الصالح في الدنيا لينفعهم في الآخرة لأنه لن يغني عنهم من الله شيئا يوم الحساب فغيرهم من بقية المسلمين اولي بالاستجابة لما نهي عنه النبي صلي الله عليه وسلم قال ابو هريرة لما نزلت هذه الآية "وانذر عشيرتك الأقربين ...". دعا رسول الله صلي الله عليه قريشا فاجتمعوا فعم وخص فقال: يا بني كعب بن لؤي ، انقذوا أنفسكم من النار . يا بني مرة بن كعب انقذوا أنفسكم من النار . يابنى عبد شمس انقذوا أنفسكم من النار . يابنى عبد مناف انقذوا أنفسكم من النار . يا بني هاشم انقذوا أنفسكم من النار . يا بني عبد المطلب انقذوا أنفسكم من النار . يا فاطمة انقذي نفسك من النار فاني لا املك لكم من الله شيئا غير أن لكم رحما سأبلها ببلاها " [3] . وقد علق الامام النووي علي الحديث بقوله " معناه لا تتكلوا علي قرابتي فاني لا اقدر علي دفع مكروه يريده الله تعالي بكم " [4] .

ومما يزيد من ضنك المعيشة بفعل التفلت العقيدي – اضافة الي ما سبق – البطر وعدم القناعة بما تحت اليد ﴿وكم أهلكنا من قرية بطرت معيشتها فتلك مساكنهم لم تسكن من بعدهم الا قليلا وكنا نحن الوارثين ﴾ [5] رغم ان من علامات الفلاح في الدين والدنيا الايمان والرزق والكفاف ، والقناعة ، كقول النبي صلي الله عليه وسلم "قد افلح من اسلم ورزق كفافا ومتعه الله بما آتاه " [6] . ويبقي من مضادات القيم التي تزيد ضنك المعيشة نقمة كفران النعمة بنسبتها الي غير الله والادعاء الكاذب بأنها صناعة كسب اليد كدأب قارون الذي اتاه الله من خزائن فضله الكثير "إن قارون كان من قوم موسي فبغي عليهم وآتيناه من الكنوز ما إن مفاتحه لتنوء بالعصبة اولي القوة " [7] ، ورغم نصح المخلصين له من قومه "لا تفرح أن الله لا يحب الفرحين

---

(١) سورة الفجر / الايتان رقم ١٥ ، ١٦ .

(٢) سورة الصف / الآية رقم ٣ .

(٣) رواه مسلم . انظر : صحيح مسلم بشرح النووي ، مرجع سابق ، ج٣ ، ص٧٩ .

(٤) انظر : المرجع السابق ، ج٣ ، ص٨٠ .

(٥) سورة القصص / الآية رقم ٥٨ .

(٦) رواه مسلم والترمذي وغيرهما عن ابن عمرو .انظر : الحافظ بن حجر، مختصر الترغيب والترهيب للترمذي ، الاسكندرية : دار الدعوة ، د.ت ، ص٦٥ .

(٧) سورة القصص /الآية رقم ٧٦ .

وابتغ فيما آتاك ا لله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا واحسن كما احسن ا لله اليك ولا تبغ الفساد في الارض إن ا لله لا يحب المفسدين " (١) ، الا انه اخذته العزة بالاثم فقال "إنما اوتيته علي علم عندي " (٢) ، وتمادي في غيه وصلفه وغروره "فخرج علي قومه في زينته " (٣) فافتتن به ضعفاء الايمان "قال الذين يريدون الحياة الدنيا يا ليت لنا مثل ما أوتي قارون إنه لذو حظ عظيم"(٤) ، فحاق به ما أفسد وكانت عاقبته خسرانا "فخسفنا به وبداره الأرض فما كان له من فئة ينصرونه من دون ا لله وما كان من المنتصرين " (٥) .

هذه المضادات وأشباهها – التي عرضنا لها بايجاز يتفق ومقام العرض لا تعدو أن تكون في الحقيقة سوي بعض المعاصي أو الذنوب التي تذهب بالأرزاق وتقطع الخيرات ، ما لم يكن هناك اقلاع عنها بل قد تذهب في النهاية بأسس الجماعات والدول كما فعل ا لله بالأمم والقرون السابقة ٠ وقد قص القرآن الكريم طرفا من ذلك في قوله تعالي ﴿ألم يروا كم أهلكنا قبلهم من قرن مكناهم في الارض ما لم نمكن لكم وأرسلنا السماء عليهم مدرارا وجعلنا الانهار تجري من تحتهم فأهلكناهم بذنوبهم وأنشأنا من بعدهم قرنا آخرين ﴾ (٦) .

٤ – وهناك التردي في التخبط التشريعي الذي يعتبره الاسلام النتيجة اللازمة لكل عدول عن الالتزام به ، وكل تفلت من أحكامه ذلك أن الاستغناء بأي التزام غيره والتسليم له بالتحكم في تحديد ما يجوز للدولة أن تسلكه في تعاملها الداخلي والخارجي ، وما لا يجوز ، يعني أن الاستغناء بمثل هذا الالتزام غير الايماني قد استتبعه في الحقيقة استغناء بتشريع غير ايماني أيضا ، والاسلام يبرأ من هذا ويتبرأ منه، لأنه ينطوي علي رفض لحاكمية تشريعه في الحياة ، والاعتراف بسيادة تشريع آخر عليه والاسلام لا يضمن لحياة هذا هو موقفها من تشريعه الاستقامة في المنهج أو الانضباط في الحركة بقدر ما يعدها بالضلال والغواية فتتردي في خبط عشواء مهما اختلق لها البشر من تشريعات واجراءات لرأب صدعها أو اخراجها من هذا العثار "فان لم يستجيبوا لك فاعلم أنهم يتبعون اهواءهم ومن أضل ممن اتبع هواه بغير هدي من ا لله إن ا لله لا يهدي القوم الظالمين " (٧) ، والضلالة والغواية ليسا طريق المؤمنين بل هما طريق الشيطان ، أيا كان المتسبب فيهما ، وشتان

---

(١) سورة القصص / الايتان رقم ٧٦ ، ٧٧ ٠

(٢) سورة القصص / الآية رقم ٧٨ ٠

(٣) سورة القصص / الآية رقم ٧٩ ٠

(٤) سورة القصص /الآية رقم ٧٩ ٠

(٥) سورة القصص / الآية رقم ٨١ ٠

(٦) سورة الانعام / الآية رقم ٠٦ وانظر ما نقل بشأن هذه الآية في : الطبري، جامع البيان ، مرجع سابق ، ج١١ ، ص٢٦٣ ؛ سيد قطب ، في ظلال القرآن ، مرجع سابق ، مجلد٢ ، ص١٠٣٧ ؛ محمد حسين فضل الله ، في وحي القرآن ، مرجع سابق ، حلقة ٩-١٢ ، ص٢٢.

(٧)سورة القصص / الآية رقم ٥٠ ٠

بين ملامح الطريقين ، ومقاصدهما ، وعاقبتهما "ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدي ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولي ونصله جهنم وساءت مصيرا ان ا لله لايغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ومن يشرك با لله فقد ضل ضلالا بعيدا . إن يدعون من دونه إلا اناثا وإن يدعون إلا شيطانا مريدا لعنه ا لله . وقال لاتخذن من عبادك نصيبا مفروضا . ولأضلنهم ولأمنينهم ولآمرنهم فليبتكن آذان الانعام ولآمرنهم فليغيرن خلق ا لله ومن يتخذ الشيطان وليا من دون ا لله فقد خسر خسرانا مبينا .يعدهم ويمنيهم وما يعدهم الشيطان إلا غرورا . أولئك مأواهم جهنم ولا يجدون عنها محيصا . والذين آمنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أبدا وعد ا لله حقا ومن أصدق من ا لله قيلا ﴾ (١) .

والاسلام حينما وقف من هذا التفريط التشريعي موقفا صريحا قوامه اسقاط منطقه ورفضه والتهديد من اتباعه ، والتحذير من التعامل به انما اراد أن يسد منافذ المفاسد التي يستبطنها هذا التفريط لأنه من ناحية اولي تفريط الخروج علي مقتضي التدين الصحيح فالاستغناء الجزئي عن تشريع الاسلام اذ يفترض القبول بمجاورة تشريع آخر له ، أو بمجاورته لهذا التشريع الآخر ، يعني أن هناك ايمانا وعملا ببعض ما أنزل ا لله من أحكام وتركا لبعضها الآخر ، وذلك النهج المزدوج مردود في الاتباع رده ا لله من قبل بني اسرائيل ﴿أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض فما جزاء من يفعل ذلك منكم إلا خزي في الحياة الدنيا ويوم القيامة يردون الي اشد العذاب وما ا لله بغافل عما تعملون ﴾ (٢) ، والاستغناء الكلي عن تشريع الاسلام اذ يقتضي اسقاط هذه المجاورة كلية يعني أن دائرتي الايمان والعمل في الوجود السياسي قد خلتا من كلمة التوحيد وحكمه ، وذلك ايضا منهج مردود في الاتباع ، وبحسب اناس هذا موقفهم من سوء العاقبة أن تخلع عليهم أوصاف الكفر والظلم والفسق ، في قوله تعالي ﴿ومن لم يحكم بما أنزل ا لله فأولئك هم الكافرون﴾ (٣) ، وقوله تعالي ﴿ومن لم يحكم بما أنزل ا لله فأولئك هم الظالمون ﴾ (٤) ، وقوله تعالي ﴿ومن لم يحكم بما أنزل ا لله فأولئك هم الفاسقون ﴾ (٥) ، وقد ضرب النبي صلي ا لله عليه وسلم مثلا لحال الذين يستغنون بمنهج ا لله وشرعه وحال الذين يستغنون عنهما ، في حديثه الجامع "مثل ما بعثني ا لله به من الهدي والعلم كمثل الغيث الكثير أصاب أرضا ، فكان منها نقية قبلت الماء ، فأنبتت الكلأ والعشب الكثير وكانت منها أخاذات امسكت الماء فنفع ا لله بها الناس فشربوا وسقوا وزرعوا . وأصابت منها طائفة اخري انما هي قيعان لا تمسك ماء ، ولا تنبت

---

(١) سورة النساء/ الايات رقم ١١٥،١١٦،١١٧،١١٨،١١٩،١٢٠،١٢١،١٢٢ .

(٢) سورة البقرة / الآية رقم ٨٥ .

(٣) سورة المائدة/الآية رقم ٤٤ .

(٤) سورة المائدة / الآية رقم ٤٥ .

(٥) سورة المائدة / الآية رقم ٤٧ .

كلأ، وذلك مثل من فقه في دين الله ، ونفعه ما بعثني الله به ، فعلم وعلم ، ومثل من لم يرفع بذلك رأسا و لم يقبل هدي الله الذي أرسلت به " (١) .

ولأنه من ناحية ثانية تفريط تبدل الكفر بالايمان من حيث تفضيل ما لم يشرع الله، علي ما ارتضاه من تشريع ، وهو الضلال الذي يؤدي الي ارتياد السبل المعوجة غير القويمة كما سبق ، والبعد عن سواء السبيل "ومن يتبدل الكفر بالايمان فقد ضل سواء السبيل " (٢) ، والتعبير في قوله تعالي "فقد ضل سواء السبيل" نهاية في التبكيت والتشنيع لمن ظهر له الحق ، فعدل عنه الي الباطل، وأنه اضحى كمن كان علي وضح الطريق فتاه فيه ، كما ان الآية تعبر عن من ترك الثقة بالايات البينة ويطلب غيرها تعنتا وعنادا للنبي صلي الله عليه وسلم ، فقد اختار الكفر علي الايمان ، وحاد عن الحق ووقع في الضلال " (٣) ولأنه من ناحية ثالثة تفريط التحاكم الي عبادة ما دون الله ، وكل ما عبد غير الله وكل تشريع استمد مصدره من غير ما شرع ، يعد حسب التعبير القرآني تحاكما الي الطاغوت "ألم تر الي الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا الى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالا بعيدا" (٤) والتحاكم الي الطاغوت يعني تعظيمه ، والصدور عن قوله والرضا بحكمه من دون الله رغم أمر الله بتكذيبه ، قال الطبري في تأويل معني الجبت والطاغوت في قوله تعالي ﴿ألم تر الي الذين أوتوا نصيبا من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت ويقولون للذين كفروا هؤلاء أهدي من الذين آمنوا سبيلا " (٥) . والصواب من القول في تأويل يؤمنون بالجبت والطاغوت ، أن يقال يصدقون بمعبودين من دون الله يعبدونهما من دون الله ويتخذونهما الهين ، وذلك أن الجبت والطاغوت اسمان لكل معظم بعبادة من دون الله ، أو طاعة أو خضوع له، كائنا ما كان ذلك المعظم من حجر أو انسان أو شيطان واذا كان ذلك كذلك ، وكانت الأصنام التي كانت الجاهلية تعبدها كانت معظمة من دون الله ، فقد كانت جبوتا وطواغيت ، وكذلك الشياطين التي كانت الكفار تطيعها في معصية الله وكذلك الساحر والكاهن ، اللذان كان مقبولا منهما ما قالا في أهل الشرك بالله " (٦) .

---

(١) رواه البخاري عن ابي موسي . وانظر : ما نقله ابن حجر في فتح الباري من تعليق علي هذا الحديث وشرحه ، مرجع سابق ، طبعة الكليات الازهرية ، ج١ ، ص ص ٢٧٤-٢٧٥ .

(٢) سورة البقرة / الآية رقم ١٠٨ .

(٣) انظر : المراغي ، مرجع سابق ، ج١ ، ص١٨٩ . وكذلك الطبري ، جامع البيان ، ج١ ، ص٩٤ ؛ الزمخشري ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ص ٤٨٩-٤٩٨ ؛ سيد قطب ، في ظلال القرآن، مرجع سابق ، مجلد١، ص١٠٢ ؛ سعيد حوى، الأساس في التفسير،مرجع سابق ، مجلد١ .

(٤) سورة النساء / الآية رقم ٦٠ .

(٥) سورة النساء / الآية رقم ٥١ .

(٦) انظر : الطبري ، جامع البيان ، مرجع سابق ، ج٥ ، ص ص٨٣-٨٤ .

ولأنه من ناحية رابعة تفريط الانحراف عـن التشريع الايماني بالميل الي سواه وهـو مـا يعده القرآن نوعا من الالحاد في الدين في قوله تعالي ﴿إن الذين يلحدون في آياتنا لايخفون علينا﴾ (1) ، اذ الالحاد ميل عن الحق في حجة الله ، وأدلته ، تكذيبا وجحودا بها ، وقد يكون بمعارضة المشركين القرآن باللفظ والصفير استهزاء به وقد يكون الالحاد بالكذب في آيات الله وقد يكون بمعاندتها وقد يقع بالشرك ، وأهل الالحاد لن يخفوا علي الله فهم مكشوفون لعلمه ، وهم مآخذون بما الحدوا مهما غالطوا والتووا وحسبوا انهم مفلتون من يد الله كما قد يفلتون بالمغالطة علي حساب الناس (2) ،ولذلك اعتبر الامام النووي أن من البدع الحسنة الواجبة –حيث أن البدعة هي كل شيء عمل غير مثال سابق – نظم أدلة المتكلمين للرد علي الملاحدة والمبتدعين وشبه ذلك واستثني هذا النمط من البدع من الحكم العام ، المتضمن في قول النبي صلي الله عليه وسلم " فان خير الحديث كتاب الله وخير الهدي هدي محمد ، وشر الأمور محدثاتها ، وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار " (3) .

ولأن هذا التفريط من ناحية أخيرة تفريط التعدي لحدود الله والتجاوز للمعالم التي أمر بالانتهاء عندها , ليس عند غيرها "تلك حدود الله فلا تعتدوها ومن يتعد حدود الله فأولئك هم الظالمون " (4) ، "تلك حدود الله ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه " (5) ، فكل من يتجاوز ما شرع الله لعباده من شرائع فقد ظلم نفسه واضر بها من حيث لا يدري ، لأنه عرضها لبأس الله القائم علي حدوده يحرسها ويرعاها , والي هذه المعاني يشير قول النبي صلي الله عليه وسلم "أيها الناس إن لكم معالم فانتهوا الي معالمكم ، وإليكم نهاية فانتهوا الي نهايتكم " (6) ، وقوله في الحديث النبوي "إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها ، وحد حدودا فلا تعتدوها ، وحرم اشياء فلا تنتهكوها ، وسكت عن أشياء رحمة لكم من غير نسيان فلا تبحثوا عنها " (7) .

---

(1) سورة فصلت / الآية رقم ٤٠ .

(2) انظر: الطبري ، جامع البيان ، مرجع سابق ، ج٤ ، ص ص ١٢٣-١٢٤ ؛ سيد قطب ، في ظلال القرآن ، مرجع سابق ، مجلد٥ ، ص٣١٢٦ .

(3) رواه مسلم عن جابر بن عبد الله . وقد ذكر النووي "ان قوله صلي الله عليه وسلم كل بدعة ضلالة "عام مخصوص والمراد غالب البدع ، فالبدع خمسة اقسام ، واجبة ، ومندوبة ، ومحرمة ، ومكروهة ، ومباحة " . انظر : صحيح مسلم بشرح النووي ، مرجع سابق ، ج٦ ، ص ص ١٥٤-١٥٥ .

(4) سورة البقرة / الآية رقم ٢٢٩ .

(5) سورة الطلاق / الآية رقم ١ .

(6) من احدي خطب النبي صلي الله عليه وسلم . اوردها الباقلاني ، اعجاز القرآن ، القاهرة: مكتبة الحلبي ، ط٢ ، ١٣٩٨ ، ص٤١ ؛ أحمد زكي صفوت ، جمهرة خطب العرب ، مرجع سابق ، ج١، ص١٥٢ .

(7) رواه الدارقطني وغيره باسناد حسن عن ابي ثعلبة الخشني .انظر شرح الحديث وطرق اسناده في: ابن رجب الحنبلي ، جامع العلوم والحكم ، مرجع سابق ، ص ص ٢٦١-٢٧١.

٥ - وهناك أخيراً -نتيجة الانفلات العقيدى- ابطاء النصر والابتلاء بالهزيمة ، فالدولة حين تتخذ لها مصدرا للهوية أو معينا للتشريع خارج دائرة التوحيد وشرعته ، تكون قد اخرجت نفسها مما يعد به التوحيد ، وفي مقدمه ما يعد به العزة والنصر بالمعني السالف ، فاذا ما ادلهمت عليها الخطوب والدواهي وهي علي حالها من التفلت العقيدي - وجدت نفسها أمام أحد مسلكين ، إما الاغترار بقوتها وقدراتها ، والاقتصار علي ما في الوسع دون عون خارجي ، أو الالتجاء الي نصير ارضي آخر - دولة ، أو مجموعة من الدول ، أو هيئة أو تنظيم ، أو تحالف - فاذا ما دفع عنها البلاء وانجلت الخطوب رغم تفلتها العقيدي فذلك امهال الاستدراج ، الذي يعقبه الاخذ المؤلم ، والقصم الشديد علي ما ذكرنا ، اما اذا أبت الهزائم إلا أن تلازم حركتها ، فذلك امهال التوبة والاستغفار عسي أن تتقوم الحركة وتستوي علي سواء التوحيد فتتنزل عليها رحمات النصر تترى ﴿أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم مستهم البأساء والضراء وزلزلوا حتى يقول الرسول والذين آمنوا معه متي نصر ا الله ألا أن نصر ا الله قريب﴾ (1) ، وقد روي عن النبي صلي ا الله عليه وسلم في احدي خطبه قوله "الا ايها الناس توبوا الي ربكم قبل أن تموتوا وبادروا بالاعمال الصالحة قبل ان تشغلوا وصلوا الذي بينكم وبين ربكم بكثرة ذكركم له وكثرة الصدقة في السر والعلانية، ترزقوا وتؤجروا وتنصروا " (2) .

وتقلب الدولة بين كلا الحالين -رفع الهزيمة وابقائها - دون وعي أو مراجعة للذات ، يعني أن تفلتها العقيدي قد فوت عليها ضرورة العلم بسنة ا الله في ابطاء النصر وتداعي الهزائم ، فكما أن للنصر سننه فان للهزيمة ايضا سننها ، التي لا تحيد عنها "فلن تجد لسنة ا الله تبديلا ولن تجد لسنة ا الله تحويلا " (3) وقد تواترت آيات القرآن الكريم وهي تعرض لها - أى السنن- واضحة لمن أراد أن يعتبر أو يتعظ ، ونذكر منها ستة ، السنة الأولى انه اذا اقتضت المشيئة الالهية الخزي والهزيمة لقوم أو جماعة أو دولة لانحرافها عن النهج التوحيدي فلا معقب لها ﴿وان يخذلكم فمن ذا الذي ينصركم من بعده﴾ (4) واذا اراد ا الله بقوم سوءا فلا مرد له وما لهم من دونه من وال﴾ (5) ، والسنة الثانية ان البغي والظلم مهما استطال، ومهما بلغ حجم وقهر القوة الأرضية التي يستندان اليها لن يفلت من أخذ ا الله وبأسه ، وعندها لن تغني هذه القوة ﴿وما للظالمين من أنصار﴾ (6) ، ﴿والظالمون ما لهم من ولي ولا نصير﴾ (7) ، والسنة الثالثة ان الاغترار بالقوة مآله الهزيمة والتهلكة،

---

(١) سورة البقرة / الآية رقم ٢١٤ .

(٢) انظر الباقلاني ، مرجع سابق ، ص٤٠ ؛ أحمد زكي صفوت ، جمهرة خطب العرب ، مرجع سابق ، ج١ ، ص١٥٣

(٣) سورة فاطر / الآية رقم ٤٣ .

(٤) سورة آل عمران/ الآية رقم ١٦٠ .

(٥) سورة الرعد /الآية رقم ١١ .

(٦) سورة البقرة / الآية رقم ٢٧٠ ؛ المائدة /الآية رقم ٧٢ .

(٧) سورة الشوري / الآية رقم ٨ .

وكذلك مضت سنة الله في الاولين ، من النظم الفاسدة ، والعروش الظالمة ، كقوم عاد ﴿فأما عاد فاستكبروا في الارض بغير الحق وقالوا من اشد منا قوة أو لم يروا ان الله الذي خلقهم هو أشد منهم قوة وكانوا بآياتنا يجحدون . فأرسلنا عليهم ريحا صرصرا في ايام نحسات لنذيقهم عذاب الخزي في الحياة الدنيا ولعذاب الآخرة أخزي وهم لا ينصرون ﴾ [1] ، ومن جاء من بعده ﴿وقارون وفرعون وهامان ولقد جاءهم موسي بالبينات فاستكبروا في الارض وما كانوا سابقين فكلا أخذنا بذنبه فمنهم من ارسلنا عليهم حاصبا ومنهم من اخذته الصيحة ومنهم من خسفنا به الارض ومنهم من أغرقنا وما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون ﴾ [2] ، والسنة الرابعة أن أسباب الهزيمة والسقوط مردها الي من وقع فيها ، فلا يلتمس المرض الا في نفسه ﴿أو لما اصابتكم مصيبة قد اصبتم مثليها قلتم اني هذا قل هو من عند انفسكم ان الله على كل شيء قدير ﴾ [3] ، ولايتتبعه في غيره قبل ان يتتبعه في مسلكه ﴿وما اصابكم من مصيبة فبما كسبت ايديكم ويعفو عن كثير ﴾ [4] ، والسنة الخامسة ان ابتغاء الغلبة من غير طريق الايمان لا نفع في الحياة الدنيا فانه في الاخرة يصير ابتغاء في غير محله ﴿والذين تدعون من دونه لايستطيعون نصركم ولاانفسهم ينصرون ﴾ [5] ، ﴿واتخذوا من دون الله آلهة لعلهم ينصرون لا يستطيعون نصرهم وهم لهم جند محضرون ﴾ [6] ، والسنة السادسة ان صرف الهزائم والمصائب ما دامت أسبابها راجعة الي ما اقترفته الأيدي من أخطاء اخطاء ومثالب ، منوط بازالة هذه الاسباب أو منوطة بعبارة أدق بتغيير البيئة المعتلة التي اوجدتها وافرزتها ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتي يغيروا ما بأنفسهم ﴾ [7] فاذا ما ابطأ النصر ، أو عجزت القوة عن تحقيقه رغم التغيير واصلاح العوج - فذلك لا ينبغي ان يفتح علي الجماعة المؤمنة أبواب اليأس والقنوط ، وفي الحديث النبوي "المؤمن القوي خير واحب الي الله من المؤمن الضعيف وفي كل خير. احرص علي ما ينفعك ، واستعن با لله ولاتعجز ، وان اصابك شيء فلا تقل لو أني فعلت كان كذا وكذا ولكن قل قدر الله وما شاء فعل ، فان لو تفتح عمل الشيطان " [8] ، فربما كان لابطاء النصر وعجز القوة عن ادراكه حكمة آلهية هي في ذاتها من مقدمات التعجيل بالظفر والغلبة" ، فقد يبطيء النصر لأن بنية الجماعة المؤمنة لم تنضج بعد، ولم يتم بعد تكاملها فلو نالت النصر حينئذ لفقدته وشيكا لعدم

---

(١) سورة فصلت / الايتان رقم ١٥ ، ١٦ ٠

(٢) سورة العنكبوت / الايتان رقم ٣٩ ، ٤٠ ٠

(٣) سورة آل عمران /الآية رقم ١٦٥ ٠

(٤) سورة الشوري /الآية رقم ٣٠ ٠

(٥) سورة الاعراف / الآية رقم ١٩٧ ٠

(٦) سورة يس / الايتان رقم ٧٤ ، ٧٥ ٠

(٧) سورة الرعد / الآية رقم ١١ ٠

(٨) رواه مسلم عن ابي هريرة .انظر: صحيح مسلم بشرح النووي، مرجع سابق، ج١٦ ، ص٢١٥

قدرتها علي حمايته طويلا ، وقد يبطيء حتي تبذل هذه الجماعة آخر ما في وسعها ، كي تبذله هينا رخيصا في سبيل الله ، وقد يبطيء لتزيد الجماعة صلتها بالله ، وهي تعاني وتتألم وتبذل ، وهذه الصلة هي الضمانة الاولي لاستقامتها علي المنهج بعد النصر ، عندما يتأذن الله به، وقد يبطيء لان الجماعة لم تتجرد بعد في جهادها لله ولدعوته ، والله يريد ان يكون جهادها في سبيله وحده وقد يبطيء لان في الشر الذي تجاهده بقية من خير يريد الله ان يجرد الشر منها ليتمحض خالصا ، ويذهب وحده هالكا ، وقد يبطيء لأن الباطل الذي تحاربه الجماعة المؤمنة لم ينكشف زيفه للناس تماما فلو غلبه المؤمنون حينئذ فقد يجد له أنصارا من المخدوعين فيه ، لم يقتنعوا بعد بفساده وضرورة زواله ، فتظل له جذور في نفوس الابرياء، الذين لم تتكشف لهم الحقيقة فيشاء الله أن يبقي الباطل حتي يتكشف عاريا للناس ,وقد يبطيء النصر أخيرا لأن البيئة لا تصلح بعد لاستقبال الحق والخير والعدل الذي تمثله الجماعة المؤمنة ، فلو انتصرت حينئذ للقيت معارضة من البيئة لا يستقر لها معها قرار ، فيظل الصراع قائما حتي تتهيأ النفوس من حوله لاستقبال الحق الظافر، ولاستبقائه " [1] .

المبحث الثاني : اختصاص ممارسة السلطة في الدولة الاسلامية :

وهو اختصاص يتعلق بمناط قيادة الدولة الاسلامية، ومن له شرعية هذه القيادة ليكون واجهة الحركة السياسية للدولة داخليا وخارجيا، وثمة اعتراف بين فقهاء المسلمين ومفكريهم السياسيين يكاد يصل الي الاتفاق علي ان نصب امام للمسلمين هو ضرورة شرعية وعقلية معا ، ولهم اجتهاداتهم في بيان نواحي هذه الضرورة وأبعادها اذ استخرجوا من نصوص الشرع وأحكامه - قرآنا وسنة - أدلة علي وجوب اتخاذ ولاة الأمر من المسلمين، واستنبطوا من بدهيات العقل والحكمة براهين وحججا تؤكد استحالة استقامة أمر الدين والدنيا بلا وازع أو سلطان [2] والفقه السياسي الاسلامي يتمتع بثراء كبير وواضح في التعبير عمن له أمر القيادة وان اختلفت مسمياته

---

(١) انظر : سيد قطب ، في ظلال القرآن ، مرجع سابق ، مجلد٤ ، ص ص ٢٤٢٤-٢٤٢٧ .

(٢) انظر بشأن الحديث عن الضرورة الشرعية و العقلية لوجود السلطة السياسية : الماوردي ، الأحكام السلطانية ، القاهرة : مكتبة الحلبي ، ط٣ ، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧ ، ص٥ ؛ ابو يعلي الحنبلي ، الأحكام السلطانية ، القاهرة: مكتبة الحلبي ، الطبعة الثالثة، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م ، ص٢١ ؛ابن خلدون ، المقدمة ، مرجع سابق ، ص١٩١-١٩٢ ؛ بدر الدين بن جماعة ، تحرير الأحكام في تدبير أهل الاسلام، تحقيق د فؤاد عبد المنعم أحمد ، قطر : رئاسة المحاكم الشرعية والشئون الدينية ، الطبعة الثانية ، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م ، ص ص ٤٨-٥١ ؛ القلقشندي ، مآثر الانافة في معالم الخلافة ، تحقيق عبد الستار احمد فراج ، الكويت : وزارة الارشاد والانباء ، ١٩٦٤، ج١ ، ص ص ٢٩-٣٠ ؛ الجويني ، غياث الأمم في التياث الظلم ، تحقيق د. مصطفي حلمي و د. فؤاد عبد المنعم ، الاسكندرية : دار الدعوة ، ١٩٧٩ ، ص ص ١٦-١٨ ؛ ابن تيمية ، السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية ، تحقيق محمد ابراهيم البنا و محمد احمد عاشور، القاهرة : دار الشعب ، ١٩٧١ ، ص ص ١٨١-١٩١ ؛ الطرطوشي ، سراج الملوك وبهامشه التبر المسبوك في نصيحة الملوك للغزالي ، القاهرة : المطبعة الازهرية المصرية ، ١٩٠١ ،ص ص ٤١-٤٢.

احيانا، فالخليفة ، والامام ، والسلطان، وأمير المؤمنين ، والوالي ، والوازع ، والملك ، وولي الأمر، والرئيس ، والراعي ، والقائد والمدير ، والحاكم ، انما هي بعض الألقاب التي - رغم اختلاف الدلالات اللغوية والاصطلاحية بينها أحيانا - تعبر عن عنصر مهم السياسي تؤول إليه مقاليد تصريف الامور السياسية في الدولة الاسلامية [1] سواء ماتعلق منها بالداخل أو ما ارتبط بعلاقات الخارج ، ان السلطة السياسية هنا تصير بمثابة الواجهة الرئيسية التى تمثل الدولة الاسلامية فى تفاعلاتها وتواصلها الحضارى مع غيرها ، وبعبارة أدق انها جهة الخطاب الأولى فى هذه الدولة ، سواء كان الخطاب صادرا أو مرسلا اليها ، وهى فى كلا الحالين لابد أن تكون شرعية حتى تمثل الدولة الاسلامية مع الآخرين تمثيلا لايقدح فى التزاماتها حقوقا وواجبات، اما العنصر الاخر فهو من تمارس عليه هذه الامور من المحكومين ، سواء كانت سياسته شرعية عادلة أو كانت سياسة غير شرعية ظالمة . ويستوقفنا في اختصاص ممارسة السلطة القضايا الاربع التالية:

المطلب الأول : شرعية السلطة:

وهذه الشرعية منوطة بسعي السلطة واجتهادها في أن تكون جديرة بخلافة النبوة - أيا كان مسماها - في حراسة الدين وسياسة الدنيا به ، وهو مقام الشهود الايماني ، كما سبق القول في تعريف مفهوم الدولة الاسلامية ، ومن هذا المنطلق كانت لشرعية السلطة سماتها وابعادها.

فأما سماتها فيمكن تلخيصها في ست ، انها شرعية عقيدية ، فالسلطة يظل لها الاطار الشرعي ما دامت تدور منهجا وقيما وممارسة في ذلك التوحيد ، كما أنها شرعية شاملة لا تقبل الانشطار أو التجزئة بين ما هو ديني وما هو غير ديني ، أو بين ما هو سياسي وما هو اقتصادي ، وما هو تشريعي ، انها نسيج واحد متآلف تآلف الدين الاسلامي ، وهي كذلك شرعية دينية من حيث هي شرعية سياسية ، انطلاقا من بدهية ان الدين سياسة والسياسة دين ، وأيضا هي شرعية قيمية تلتزم بنمط قيمي يعلو القائمين بأمرها ويشكل ضابطا لفكر السلطة وحركتها ، ثم إنها شرعية أمانة ، أمانة الاستخلاف فيما فوضت فيه السلطة وتسأل عنه في الدنيا والآخرة، وأخيرا هي شرعية لا تتجزأ من حيث تلازم السلطة من مبتدأ قيامها وحتى استمرارها في قمة الهرم السياسي [2] .

---

(١) انظر مضمون هذه الالقاب : سيف الدين عبد الفتاح ، التجديد السياسي والخبرة الاسلامية نظرة فى الواقع العربى المعاصر ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، كلية الاقتصاد ، جامعة القاهرة ، ١٩٨٧، ص ص ٥٠١-٥١٧. وانظر أيضا :

- Monzooruddim Ahmed ,Key Concepts in the Quran , Islamic Studies, Vol.X June 1971 , No.2, pp.84-88 ; Afzalur Rahman , Islam and The Way of life , London : The Muslims Schools Trust,1980 , PP.307 - 325 .

(٢) تم تناول هذه السمات بشيء من التفصيل في موضع آخر : انظر مصطفى منجود، الأبعاد السياسية للأمن في الاسلام، مرجع سابق ، ص ص ٢٢٠-٢٢٥ وانظر ايضا : د محمد طه بدوي "بحث في النظام السياسي الاسلامي ردا علي

وأما أبعادها أو عناصرها المتداخلة المتفاعلة فثلاثة، ان تأتي الي منصب ولاية الأمر بطريق شرعي (شرعية الترشيح)، وأن تستند اليها القيادة بطريق شرعي (شرعية البيعة)، وان تؤدي مهامها - حقوقاً وواجبات - بطريق شرعي (شرعية الممارسة).

وشرعية الترشيح مضمونها أن يتولى أمر السلطة من هو أهل لها وفق شرائط وصفات أصل لها فقهاء المسلمين القدامي والمحدثين، ويستدعي ذلك وفق رؤية الامام الماوردي وجود اهل للاختيار، وآخرين للامامة، فأهل الاختيار هم المنوط بهم اختيار من هو أهل لولاية السلطة، وقد اشترط فيهم العدالة الجامعة لشروطها والعلم الذي يتوصل به الي معرفة من يستحق الامامة علي الشروط المعتبرة فيها، والرأي والحكمة المؤديين الي اختيار من هو للامامة أصلح وبتدبير الصالح أقوم وأعرف، وأهل الامامة هم الذين يستقر فيهم الترشيح لولاية السلطة، ويكون علي اهل الاختيار مبايعة احدهم، وهؤلاء اشترط فيهم ايضا عدة شروط أولها العدالة على شروطها الجامعة، والثاني العلم المؤدي الي الاجتهاد في النوازل والاحكام، والثالث سلامة الحواس من السمع والبصر واللسان ليصح معها مباشرة ما يدرك بها، والرابع سلامة الاعضاء من نقص يمنع

المستشرق الانجليزي ارنولد" : ضمن : مناهج للمستشرقين في الدراسات العربية الاسلامية، الرياض : المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، مكتب التربية العربي لدول الخليج، ١٩٨٥ ؛ ص١٠٥ ومابعدها؛ ابن ابي الربيع، سلوك الملك في تدبير الممالك، القاهرة : دار الشعب، ١٩٨٠، مقدمة د. حامد ربيع، ج١، ص ص ١٤٨-١٤٩ ؛ د. فتحي الدريني، مرجع سابق، ص١٧٨ ومابعدها ؛ د. سيف عبد الفتاح، مرجع سابق، ص ص ٦٣٨-٦٠٦ ؛ د علي جريشة، شريعة الله حاكمة، القاهرة : مكتبة وهبة، ١٣٩٧-١٩٧٧، ص ص ٥-٥٢ وله ايضا : مصادر الشرعية الاسلامية مقارنة بالمصادر الدستورية، القاهرة : مكتبة وهبة، ١٣٩٩-١٩٧٩، ص٥ ومابعدها، وله كذلك : أركان الشرعية الاسلامية: حدودها وآثارها، القاهرة : مكتبة وهبة، ١٣٩٩-١٩٧٩، ص٥ وما بعدها. وانظر أيضا :

- Mehdi Mozaffari , Authority in Islam from Muhammed to Khomeni, New York : M.E. Sharpe. Inc., 1987, PP 19-39 ; Abdolhassan Banisadr , The Fundemental Principles and Precepts of Islamic Government , Translated From Persian by Mohamed R.Ihanoonparvar Paydar ,op.cit , pp 102-138 ; Akram Raslan ,The Classical Concept of State in Islam , unpublished Diss., Howard Uni., Ph.D., 1975 , PP 124-133 .

-Hassan Turabi, "Islam , Democracy , The State and The West", Prepared by Louis J. Cantori and Rthur Lowrie , Middle East Policy , Vol .1 , No.3 ,1992 , PP 50- 61.

الجدير بالذكر ان مقالة د حسن الترابي هذه الاخيرة تعرض فيها لقضايا كثيرة من بينها قضية السلطة وبنائها وشرعيتها، وسياستها الخارجية، والحركة الاسلامية في الوطن العربي، والاسلام والقضية الفلسطينية، والاسلام والمرأة، والاسلام والقومية العربية ... الي آخره.

عن استيفاء الحركة وسرعة النهوض، والخامس الرأي المفضي الي سياسة الرعية وتدبير المصالح ، والسادس الشجاعة والنجدة المؤدية الي حماية البيضة وجهاد العدو ، والسابع النسب وهو ان يكون من قريش ، لورود النص فيه ، وانعقاد الاجماع عليه [1] . وقد وافقه ابو يعلي في هذه الشروط وان خالفه في الصياغة [2] ، واعتبر ابن جماعة الشروط المعتبرة في المرشح للامامة الاختيارية عشرة هي أن يكون ذكرا، حرا ، بالغا ، عاقلا، مسلما ، عدلا ، شجاعا ، قرشيا ، عالما كافيا لما يتولاه في سياسة الأمة وقريبا من ذلك ما ذكره القلقشندي من شروط الذكورة ، البلوغ ، العقل ، البصر ، السمع ، النطق ، سلامة الاعضاء ، الحرية ،الاسلام ، العدالة، الشجاعة، النجدة ، العلم المؤدي الي الاجتهاد في النوازل والاحكام ، صحة الرأي والتدين ، والنسب القرشي [3] . وذهب الامام الجويني منهبا آخر في تقسيم هذه الشروط وان لم يختلف كثيرا مضمون كل قسم منها عما ذكره السابقون ، اذ صنفها الي أربعة أقسام ، أولها ما يتعلق بالحواس ، والثاني ما يتعلق بالأعضاء ، والثالث مايتعلق بالصفات اللازمة ، والرابع ما يتعلق بالفضائل المكتسبة [4] ، واختار ابن تيمية ركنين اساسيين يشترط توافرهما فيمن يتولي السلطة أو الامارة عموماً هما القوة والامانة [5] ، حين قصرها ابن خلدون علي العلم،والعدالة والكفاية ، وسلامة الحواس والاعضاء مما يؤثر في الرأي والعمل وذكر أنه اختلف في شرط خامس هو النسب القرشي ، وفسره علي انه مرادف للعصبية [6] .

وأما شرعية البيعة في اسناد السلطة فمضمونها ان تكون البيعة هي أساس بدء مزاولة مهام السلطة ، أو بعبارة أدق أن العقد أساس الاسناد ، وهو هنا عقد التزام متبادل اساسه اعلان المبايع له ان شرع ا لله ستكون له الحجة البالغة والسلطان الغالب في نهج السلطة ومقاصدها ، واعلان المبايع -التسليم للمبايع له بالسلطة ما دام قائما علي هذا الشرط، ولذلك يعرفها ابن خلدون بأنها (العهد علي الطاعة ، كأن المبايع يعاهد أميره علي أن يسلم له النظر في أمر نفسه وأمور المسلمين ، لاينازعه في شيء من ذلك، ويطيعه فيما يكلفه به من الأمر علي المنشط والمكره [7]

---

(١) انظر : الماوردي ، الاحكام السلطانية، مرجع سابق ، ص٦ .

(٢) انظر : ابو يعلي ، الأحكام السلطانية ، القاهرة : مكتبة الحلبي، ٣، ١٩٨٧، ص ص ٢١-٢٥

(٣) انظر : القلقشندي ، مآثر الانافة في معالم الخلافة ، تحقيق عبد الستار فراج ، الكويت : وزارة الارشاد، ١٩٦٤، ج١، ص ص ٣١-٣٩ .

(٤) انظر : الجويني ، غياث الأمم ، تحقيق د. مصطفى حلمي و د. فؤاد فراج ، الاسكندرية : دار الدعوة ، ١٩٧٩ ، ص ص ٦٠-٧٤ .

(٥) انظر : ابن تيمية ، السياسة الشرعية ، في اصلاح الراعي والرعية ، تحقيق محمد البنا وآخرون ، القاهرة : دار الشعب ، ١٩٧١، ص ص ٢٦-٣٩ .

(٦) انظر : ابن خلدون ، مرجع سابق ، ص ص ١٩٣-١٩٥ .

(٧) انظر : المرجع السابق ، ص٢٠٩ .

وقد اشترط القلقشندي لشرعية البيعة ومن ثم لصحتها خمسة شروط اولها ان يجتمع في المأخوذ له البيعة شروط الامامة المتقدمة الذكر -عنده- فلا تنعقد مع فوات واحد منها إلا مع الشوكة والقهر. والثاني أن يكون المتولي لعقد البيعة أهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء وسائر وجوه الناس، وقد ذكر سبعة مذاهب فيمن تنعقد به البيعة من ناحية العدد . والثالث أن يجيب المبايع - بفتح الياء - الي البيعة فلو امتنع لم تنعقد امامته و لم يجبر عليها ، ونقل عن النووي إلا أن يكون من لا يصلح للامامة إلا واحد فيجبر بلا خلاف . والرابع الاشهاد علي المبايعة فيما اذا كان العاقد واحدا ، اما اذا كان العاقد جمعا فانه لا يشترط الاشهاد . والخامس أن يتحد المعقود له بان لا تعقد البيعة لأكثر من واحد [1] .

وأيا كان شكل اسناد السلطة ، اختيارا مطلقا من قبل جماعة المسلمين كحال المسلمين عقب وفاة النبي صلي الله عليه وسلم ، أو عهدا من خليفة سابق لأحد المسلمين ، كما فعل ابو بكر مع عمر بن الخطاب ، أو عهدا من خليفة سابق لجماعة من المسلمين ليختاروا احدهم ، كما فعل عمر بن الخطاب مع الصحابة الستة الذين رشحهم للخلافة بعده ، إلا أن البيعة في هذه الأشكال كافة تظل لها الكلمة الأولي في اسناد السلطة [2] ، واذا كان امر الاختيار بالبيعة لا غضاضة فيه في حال ترك الأمر علي البيعة في الشكلين الاخرين لولاية العهد ، ذلك أن العهد هنا ليس إلا مجرد عهد ترشيح واقتراح ، لاعهد تثبيت واقامة لازمة ، يؤكده ما اشترطه القلقشندي لصحة الأمامة بالعهد من ضرورة "أن يكون المعهود اليه مستجمعا لشرائط الامامة وقت العهد، وحتي لو كان المعهود اليه صغيرا أو فاسقا عند العهد ، بالغا عدلا عند موت العاهد ، لم يصر بذلك العهد اماما ، بل لابد من مبايعة أهل الحل والعقد له بالخلافة وأن يقبل المعهود اليه العهد ، فلو امتنع المعهود اليه من القبول بويع غيره، وكأنه لاعهد " [3] .

بل بلغ من حرص الفقه السياسي الاسلامي علي العقد في ولاية السلطة أن ذهب كثير من الفقهاء الي أن من تعينت فيه الامامة ، و لم يجز ان يعدل بها عنه الي غيره لابد من ثبوت امامته

---

(١) انظر : القلقشندي , مرجع سابق ، ج١ ، ص ص ٤١-٥٤ . وانظر ايضا ماأورده د. عبد الرازق احمد السنهوري ، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية ، ترجمة د. نادية عبد الرزاق السنهوري ، مراجعة د. توفيق الشاوي ، القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٩، ص ص ١٣٥-١٤٤ ، الشيخ محمد رشيد رضا ، الخلافة ، القاهرة : الزهراء للاعلام العربي، ١٤٠٨-١٩٨٨، ص ص١٧-٣٣ .

(٢) انظر:

- Fathi Osman , "The Contract for the Appointment of the Head an Islamics state : Bai' at al- Iman" , in Mumtaz Ahmed , State Politics and Islam , Washington : American Trust Pub., 1986, PP 51-85 .

(٣) انظر : القلقشندي ، مرجع سابق ، ج١ ، ص ص ٤٩-٥٠ . وانظر ايضا : د. السنهوري ، مرجع سابق ، ص ص ٩٧-١١٥.

وانعقاد ولايته بعقد واختيار ورضا ، وهو مذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين ، لكن يلزم أهل الاختيار عقد الامامة له فان اتفقوا اثموا . لأن الامامة عقد لايتم إلا بعاقد ، وذهب آخرون من فقهاء العراق الي ثبوت ولايته وانعقاد ولايته ، وانعقاد امامته ، وحمل الأمة علي طاعته ، وإن لم يعقدها اهل الاختيار ، ولأن مقصود الاختيار تمييز المولي وقد تميز هذا بصفته [1] .

واما شرعية الممارسة فمرتبطة بأمرين أحدهما شرعية الطاعة استمراراً وبقاء ، التي تعطي الحق للسلطة في الانقياد لها من قبل الرعية ، طاعة لله ورسوله فان خرجت علي احكام الشرع كان في ذلك خروج على أصول الاسلام وهذا يستوجب عصيانها لأنها بخروجها انما سلكت طريق معصية الله ومعصية رسوله، ولاطاعة لمخلوق في معصية الخالق ، والمحكوم المسلم ينبغي أن يقيس موقفه من السلطة دائما طاعة أو عصيانا بناء علي مسلكها وموقفها من أحكام الشرع [2] ، بل ينبغي على الحاكم المسلم أن ينمي فيه -أى المحكوم- ملكة المبادرة بهذا الموقف ليحفظ فيه روح الحمية علي دينه وشريعته ، وذلك ما فعله الخليفة الأول عقب بيعته اذ خطب الناس "اني قد وليت عليكم ولست بخيركم فان رأيتموني علي حق فأعينوني . وان رأيتموني علي باطل فسددوني. اطيعوني ما اطعت الله فيكم .فاذا عصيته فلا طاعة لي عليكم [3] . وهو أيضاً ما انتهجه الخليفة الثاني عقب ولايته اذ صعد المنبر وقال "اقرءوا القرآن تعرفوا به. واعملوا به تكونوا من اهله .انه لم يبلغ حق ذي حق ان يطاع في معصية الله " [4] .

والأمر الثاني في شرعية الممارسة هو شرعية الانجاز التي تتوقف علي قدرتها (أى السلطة) علي جعل مبدأي حراسة الدين وسياسة الدنيا به حقيقة واقعة ومعاشة، والسلطة لن تفلح في ذلك الا اذا أدي الحاكم والمحكوم ما عليه قبل الآخر ، بحيث تكون خلاصة الاداء متوافقة مع مقتضي السياسة الشرعية، وبحيث يصير الحق لأحدهما- بموجب التكامل بينهما وتبادل الالتزام

---

(١) انظر : الماوردي ، الاحكام السلطانية ، مرجع سابق ، ص٨ ؛ القلقشندي، مرجع سابق ، ج١ ، ص ص ٤٧-٤٨ . وانظر في محورية دور اهل الحل والعقد في البيعة واسناد السلطة : سيف الدين عبد الفتاح ، مرجع سابق، ص ص ٥٣٧-٥٨٠ ؛ فوزي علي خليل ؛ دور اهل الحل والعقد في النموذج الاسلامي لنظام الحكم ، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الاقتصاد - جامعة القاهرة ، ١٤١١-١٩٩١ , ص٧٢ ومابعدها .

(٢) انظر : د. طه بدوي ، بحث في النظام السياسي الاسلامي ، مرجع سابق ، ص ص ١٢٤-١٢٥، وله ايضا : أصول النظرية السياسية ، القاهرة :المكتب المصري الحديث ، ١٩٨٦ ، ص١٠١؛ وكذلك : الفكر الثوري ، دراسة لفلسفة ثورة ٢٣ يوليو في ضوء الفلسفات السياسية العالمية ، الاسكندرية : المكتب المصري الحديث ، ١٩٦٧ ، ص ص ٢٩-٦٠ .

(٣) انظر : أحمد زكي صفوت ، جمهرة خطب العرب ، مرجع سابق ، ج١، ص١٨٠ نقلها عن صاحب العقد الفريد والطبري ؛ وانظر أيضا رواية الباقلاني ، مرجع سابق ، ص٤٢ ؛ ابن هشام ، تحقيق محمد السرجاني ، القاهرة : المكتبة التوفيقية ، د.ت ، ج٤ ، ص٢٣٢ ؛ ابن سعد ، مرجع سابق ، ج٣، ص١٣٦.

(٤) انظر : أحمد زكي صفوت ، جمهرة خطب العرب ، مرجع سابق ، ج١ ، ص٢١١، نقلها عن ابن قتيبة في "عيون الاخبار" ، وانظر في السياق نفسه ما أورده ابن سعد : في الطبقات الكبري ، مرجع سابق ، ج٣ ، ص ص ٢٠٨-٢١٣ .

والمسئولية كل علي قدر موقعه منها واجبا علي الآخر ، والواجب لاحدهما حقا للثاني عندها ستتحقق علي ايديهما مقاصد السياسة الشرعية في اصلاح كل منهما راعيا ورعية ومن ثم مقاصد اقامة النظام التشريعي الاسلامي أساس الدولة الاسلامية . من هنا ربط الفقه الاسلامي شرعية الانجاز بمفهومي الحق والواجب لتتأكد الزامية الانجاز وفرضيته لاطواعيته واختياريته ، وان ظل ذلك في حدود الوسع والطاقة والمستطاع.

والفقه السياسي الاسلامي في هذا الصدد له اجتهادات كثيرة ، فالماوردي عدد من حقوق الأمة علي الامام ومن ثم واجباته قبلها عشرة حقوق لها أو واجبات عليه ، هي حفظ الدين علي أصوله المستقرة ، وما أجمع عليه سلف الأمة ،وتنفيذ الأحكام بين المتشاجرين وقطع الخصام بين المتنازعين حتي تعم النصفة فلا يتعدي ظالم ولا يضعف مظلوم ، وحماية البيضة ، والذب عن الحريم ، واقامة الحدود لتصان محارم ا لله تعالي عن الانتهاك، وتحفظ حقوق عباده من اتلاف واستهلاك، وتحصين الثغور بالعدة المانعة، والقوة الدامغة، وجهاد من عاند الاسلام بعد الدعوة حتي يسلم أو يدخل في الذمة، وجباية الفيء والصدقات علي ما أوجبه الشرع نصا واجتهادا ، من غير خوف ولاعسف ، وتقدير العطايا وما يستحقه في بيت المال من غير سرف ولاتقتير ، ودفعه في وقت لاتقديم فيه ولاتأخير، واستكفاء الأمناء ، وتقليد النصحاء فيما يفوض اليهم من الأعمال ويكله اليهم من الأموال ، وأن يباشر الامور بنفسه، ويتصفح الاحوال لينهض بسياسة الأمة وحراسة الملة [1] .

وقد وافق الماوردي في هذه الحقوق التي هي علي قائد المسلمين كثير من الفقهاء ، وان اختلفوا أحيانا معه في الصياغة أو تقديم بعض الحقوق علي ما عداها ، أو اضافة القليل اليها ، أو التفصيل في بعضها ، كالقلقشندي [2] ، والقاضي ابي يعلي [3] ، وابن جماعة [4] وان كان الأخير -علي غير عادة غيره من الفقهاء - قد قدم حقوق الامام ومن ثم واجبات الرعية، قبله علي حقوق الرعية ومن ثم واجبات الامام قبلها ، حين ان الجويني اناط بالسلطة واجبين اساسيين ارجعهما الي النظر في الدين والنظر في الدنيا وفرع تحت كل منهما واجبات فرعية هي اقرب الي ما ذكره الماوردي وغيره [5] ، اما ابن تيمية فقد انطلق من قوله تعالي ﴿إن ا لله يأمركم أن تؤدوا الامانات الي اهلها، واذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل إن ا لله نعما يعظكم به إن ا لله كان

---

(١) انظر : الماوردي ، الاحكام السلطانية ، مرجع سابق ، ص ص ١٥-١٦.

(٢) انظر : القلقشندي ، مرجع سابق ، ج١ ، ص ص ٥٩-٦٢ .

(٣) انظر : ابو يعلي ، تحرير الأحكام في تدبير أهل الاسلام ، تحقيق د. فؤاد عبد المنعم ، قطر : رئاسة المحاكم الشرعية ، ط٢ ن ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧، ص ص ٣٠-٣١.

(٤) انظر : ابن جماعة،تحرير الأحكام في تدبير اهل الاسلام، تحقيق. فؤاد عبد المنعم ، قطر : رئاسة المحاكم الشرعية ، ط٢، ١٤٠٧هـ ، ١٩٨٧ ، ص ص ٦٥-٧١.

(٥) انظر : الجويني ، مرجع سابق ، ص ص ١٣٥-٢١٣.

سميعا بصيرا ﴾ (١) ليستنبط ان الآية قد أوجبت آداء الامانات الي اهلها وقسمها الي امانات الولايات وامانات الأموال، والحكم بالعدل واعتبرهما جماع السياسة العادلة والولاية الصالحة (٢).

وأما الذي علي الرعية قبل الراعي فقد قصره الماوردي علي واجبي الطاعة والنصرة ما لم يتغير حاله (٣) ، ونقل عنه القلقشندي ذلك (٤) ووافقه ابو يعلي (٥) مع اختلاف يسير في الصياغة ، لكن ابن جماعة كان أكثر من استوفي بمقاله في هذا الصدد اذ حمل الرعية عشرة واجبات هي حقوق راعيها عليها ، ويدخل فيها بذل الطاعة له ظاهرا وباطنا في كل ما يأمر به أو ينهي عنه إلا أن يكون معصية ، وبذل النصيحة له سرا وعلانية ، والقيام بنصرته باطنا وظاهرا ، وان يعرف له عظيم حقه وما يجب من تعظيم قدره ، وايقاظه عند غفلته ، وارشاده عند هفوته ، وتحذيره من علو يقصده بسوء ، وحاسد يرومه بأذي ، أو خارجي يخاف عليه منه ، ومن كل شيء يخاف عليه منه علي اختلاف أنواع ذلك وأجناسه ، وأعلامه بسيرة عماله، واعانته علي ما تحمله من أعباء الأمة ، ومساعدته علي ذلك بقدر الامكان، ورد القلوب النافرة منه اليه، وجمع محبة الناس عليه ، والذب عنه بالقول والفعل وبالمال وبالنفس والأهل في الظاهر والباطن والسر والعلانية (٦)، وان كان ما اورده من واجبات علي الرعية فيما دون الطاعة انطلاقا - من قوله تعالي ﴿يا أيها الذين آمنوا اطيعوا ا لله واطيعوا الرسول واولي الأمر منكم فان تنازعتم في شيء فردوه الي ا لله والرسول ان كنتم تؤمنون با لله واليوم الاخر ذلك خير واحسن تأويلا ﴾ - واجب الرعية الأساسي الذي يتسع لكل الأمور وفق شرائطها ، علي معني أن يطيعوا اولي الأمر الفاعلين لأداء الامانات الي اهلها والحاكمين بالعدل بين الناس في قسمهم وحكمهم ومغازيهم وغير ذلك ، الا ان يؤمروا بمعصية ، فاذا امروا بمعصية ا لله فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق فان تنازعوا في شيء ردوه الي كتاب ا لله وسنة رسوله صلي ا لله عليه وسلم (٧) .

---

(١) سورة النساء / الآية رقم ٥٨ .

(٢) انظر : ابن تيمية ، السياسة الشرعية ، مرجع سابق ، ص١٥ ومابعدها .

(٣) انظر : الماوردي ، الأحكام السلطانية ، مرجع سابق ، ص١٧ .

(٤) انظر : القلقشندي ، مرجع سابق ، ص ص٦٢-٦٣ .

(٥) انظر : ابو يعلي ، مرجع سابق ، ص٣١ .

(٦) انظر : بدر الدين بن جماعة ، مرجع سابق ، ص ص٦١-٦٤ .

(٧) انظر ابن تيمية ، السياسة الشرعية ، مرجع سابق ، ص ص١٥-١٦ . وانظر في شرعية الانجاز تعويلا علي آداء الحقوق والواجبات المتبادلة في الدولة الاسلامية بين قطبي الوحود السياسي: د. السنهوري ، مرجع سابق، ص١٨٩ ومابعدها ؛ محمد رشيد رضا ، الخلافة ، مرجع سابق ، ص ص ٣٤-٣٧؛ محمد اسد ، منهاج الاسلام في الحكم ، نقله الي العربية منصور محمد ماضي، بيروت :دار العلم للملايين ، الطبعة الخامسة ، ١٩٧٨، ص ص ٦٩-٧٧ . وانظر أيضا

فاذا ما استقرت الحقوق والواجبات وسار منهج السلطة قائما على التزامها ، فان ثمة تساؤلات تثار انطلاقا من هذه الوضعية أولها ماذا لو خلع الراعي - قائد الدولة - نفسه طواعية رغم استمرار شرعيته ؟ والثاني ماذا لو تغيرت شرائط شرعية الترشيح فيه ومن ثم شرعية انجازه؟ والثالث ماذا لو خرجت الرعية عليه حال فقدان الشرعية؟

الواقع ان الفقهاء لهم اجاباتهم المختلفة عن هذه التساؤلات تحروا فيها ما يمكن أن يضمن للسلطة استقامتها في الدولة الاسلامية واستقرارها . فالتساؤل الأول عن استقالة الامام وعزل نفسه بنفسه، اجاب عليه الجويني بأن هناك اختلافا في ذلك ، فمن الفقهاء من منع ذلك وقضي بأن الامامة تلزم من جهة الامام لزومها من جهة العاقدين المسلمين كافة ومنهم من ذهب الي أن له أن يخلع نفسه ، تعويلا على أن الحسن بن علي خلع نفسه من السلطة ، وكان ولي عهد ابيه و لم يبد من احد نكير عليه ، اذ سلم السلطة لمعاوية ابن ابي سفيان عام الجماعة وقد اختار الجويني "أن الامام لو علم انه لو خلع نفسه لاضطربت الامور وتزلزلت الثغور ، وانجر الي المسلمين ضرار لا قبل لهم به فلا يجوز أن يخلع نفسه وهو كالواقف من المسلمين فى صف القتال مع المشركين اذا أراد أن ينهزم ، وعلم أن الأمر بهذا السبب يكاد أن يتثلم وينخرم فيجب عليه المصابرة ، وان

- Fathi Osman , op.cit. , P 83-86 ; Fazlur Rahman , "The Principle of Shura and the Role of the Ummah in Islam" in Momtaz Ahmed , op.cit. , pp 87-96 ; Akram Raslan , op.cit., pp132-133: Mona M.Abul-Fadl (ed) Association of Mouslim Social Scientists Proceedings , 21st Anual Conference , Herndon Virginia U.S.A : International Institute of Islamic Thought , 1993 . pp 73-105

والأمر الذي ينبغي التنويه اليه هنا ان شرعية الانجاز لا تتوقف علي مجرد التزام كل من القطبين - الحاكم والمحكوم -بما عليهما سعيا الي تحصيل ما لهما ، وانما يتوقف كذلك علي قدرة كليهما علي التفاعل والتعاون من اجل بناء مؤسسات الانجاز - التي هي في حقيقة الأمر مؤسسات الأمة بأكملها علي تنوعها ، التشريعية ، والتنفيذية ، والقضائية ، بحيث يأتي آداء كل منها متوافقا مع مقاصدالدولة الاسلامية الشرعية وتكون عونا للقيادة السياسية في القيام بما هو منوط بها علي وجه يكفل اصلاحها والحفاظ علي هويتها وامنها .انظر في بيان هذه المؤسسات: ابن ابي الربيع ، مرجع سابق ؛ مقدمة د. حامد ربيع ، ج١ ، ص١٣٢ ؛ عبد الوهاب خلاف ، السياسة الشرعية أو نظام الدولة الاسلامية في الشؤون الدستورية والخارجية للدولة ، القاهرة : دار الانصار ، ١٣٩٧-١٩٧٧، ص ص ٤٢-٥١ ؛ د. عبد الحميد متولي ، مبادئ نظام الحكم في الاسلام ، القاهرة : دار المعارف ، طبعة اولي ، ١٩٦٦ ، ص ص ٥٨٩-٦٥٦ ؛ د. السنهوري ، مرجع سابق ، ص ص ٢٠٢-٢١٦؛ د.أحمد الحصري ، الدولة وسياسة الحكم في الفقه الاسلامي ، القاهرة : مكتبة الكليات الازهرية،١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م ، ص٣٥٧ ومابعدها ؛ محمد ساجي ، مبدأ الفصل بين السلطات في الفكر السياسي الاسلامي ، رسالة ماجستير غير منشورة ، معهد البحوث والدراسات العربية ، قسم الدراسات السياسية والقومية بغداد، اغسطس ١٩٨٥م , ص ص ٦٣-١٠٩ ؛ فوزي علي خليل ، مرجع سابق ، ص ص ٦٣-٧١ ؛ ناهد عرنوس ، المؤسسية في النظام السياسي الاسلامي ، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الاقتصاد ، جامعة القاهرة ،١٤١٣ هـ-١٩٩٣م ، ص ص ٩١-٢٠٥ .

لم يكن متعينا عليه الابتدار للجهاد مع قيام الكفاية به ، وان علم أن خلعه نفسه لايضر المسلمين، بل يطفيء نائرة ثائرة ، ويدرأ فتنا متظافرة ، ويحقن دماء فى أهبها ، ويريح طوائف المسلمين عن نصبها ، فلا يمتنع أن يخلع نفسه، وهكذا خلع الحسن نفسه .... وماروى أن أبا بكر رضى الله عنه قال : أقيلوني فاني لست بخيركم ، دليل على أن الامام ليس له أن يستقيل بنفسه انفرادا ، واستبدادا فى الخلع ، ولذلك سأل رضي الله عنه الاقالة فقالوا : والله لا نقيلك ولا نستقيلك وهذا محمول علي ما كان الأمر عليه من ارتباط مصلحة المسلمين باستمرار الصديق علي الامامة وادامة الاقامة والاستقامة عليها وكان لا يسد أحد في ذلك مسده.... ولو كان لا يؤثر خلعه نفسه في الحاق ضرار ولا في تسكين ثائرة ولو خلع نفسه لقام آخر مقامه، فلست قاطعا في ذلك جوابا بل اري القولين فيه متكافئين ، قريبي المأخذ والأظهر عندي انه لو حاول استخلاء بنفسه واعتزالا لطاعة الله سبحانه وتعالي لم يمتنع وذلك مظنون لا يتطرق اليه في النفي والاثبات قطع ، فليقع ذلك في قسم المظنونات " (١) .

– والتساؤل الثاني عن تغير شرائط شرعية الترشيح ومن ثم شرعية الانجاز واثرها علي استمرار الامامة ، فقد اورد كثير من الفقهاء بابا متميزا في تأصيلهم الفقهي لنصب الامامة ، يدور حول ما يوجب خلعها وعزلها ، وارجعوا ذلك الي التغير الذي قد يطرأ عليها لاحقا وقسموه الي التغير المفضي الي النقص في البدن لخلل أصاب الاعضاء ، أو الحواس ، أو التصرف ، والتغير المفضي الي الجرح في العدالة بفسق الشهوات وفسق الشبهات ، وقد اختلفوا في وجوب الخلع من عدمه ، تبعا لنظرتهم الي التغييرين من حيث آثارهما علي آداء السلطة لما عليها قبل الدين والرعية المسوسة به (٢) .

– ويبقي التساؤل الثالث عما اذا استوجب رأس السلطة الخلع فلم ينخلع طواعية ، ولم يبق معه من مخرج سوي دفعه الي ذلك كرها وقسرا ولو بالقوة الجبرية ، والاجابة عنه من أكثر مظان الخلاف بين الفقهاء والمذاهب الاسلامية ، فثمة من رأي التذرع بالصبر والطاعة في المعروف ، والعصيان في المعصية ما كان الي ذلك سبيل وترك امره الي الله، وآخرون ربطوا الصبر عليه بالتمكن والقدرة علي تغييره فاذا ما تهيأت اسباب القوة ومكنتها فلامناص من خلعه بها ، وفريق ثالث لم ير من طريق سوي الخروج دون صبر، أو تمكن ، فالفساد في بقائها –أى السلطة الفاسدة – اكبر من ان يصبر عليه ، أو ينتظر التمكن منه ، ولكل فريق حججه وبراهينه الشرعية

---

(١) انظر : الجويني ، مرجع سابق ، ص ص ٩٧–٩٩ ، وانظر ايضا القلقشندي ، مرجع سابق ، ج١ ، ص ص ٦٥–٦٦ .

(٢) انظر : الماوردي ، الأحكام السلطانية ، مرجع سابق ، ص ص١٧–٢٠ ؛ القلقشندي ، مرجع سابق ، ج١ ، ص ص ٦٧–٧٤ ؛ ابن جماعة ، مرجع سابق، ص٧٢ ؛ الجويني ، مرجع سابق ، ص ص ٧٥–١٢٠ ؛ ابو يعلي ، مرجع سابق، ص ص ٢٢–٢٥ ؛ محمد رشيد رضا ، الخلافة ، مرجع سابق ، ص ص ٤٦–٥١ ؛ د. السنهوري ، ص ص ٢٣٧–٢٦٠ .

والعقلية ، وادلته من الخبرة الاسلامية [1] . والذي عليه اهل السنة والجماعة ما ذكره الجويني "وان علمنا انه لا يتأتي نصب امام دون اقتحام داهية دهياء، واراقة دماء ، ومصادمة أحوال جمة الاهوال، واهلاك انفس ، ونزف أموال فالوجه أن يقاس ما الناس مدفوعون اليه مبتلون به بما يفرض وقوعه في محاولة دفعه .

فان كان الواقع الناجز ، أكثر مما يقدر وقوعه في روم الدفع فيجب احتمال المتوقع له لدفع البلاء الناجز وان كان المرتقب المتطلع يزيد في ظاهر الظنون علي ما الخلق مدفوعون اليه فلا يسوغ التشاغل بالدفع ، بل يتعين الاستمرار علي الأمر الواقع " [2] وما ذكره ابن تيمية من انه "اذا امر ولاة الأمر بمعصية ا لله ، فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق. فان تنازعوا في شيء ردوه الي كتاب ا لله وسنة رسوله صلي ا لله عليه وسلم وان لم يفعل ولاة الأمر ذلك ، اطيعوا فيما يأمرون به من طاعة ا لله ، لأن ذلك من طاعة ا لله ورسوله ، واديت حقوقهم اليهم كما امر ا لله ورسوله ، واعينوا علي البر والتقوي ولا يعاونون علي الاثم والعدوان " [3] .

المطلب الثاني : الاعتراف بالسلطة السياسية الشرعية:

وهنا الأمر يثير قضية أخرى أكبر تتعلق بمبدأ الاعتراف بالدولة ، وهو مبدأ ينطوى على مسائل فرعية كثيرة في القانون الدولي المعاصر [4] . والمقام هنا لايتسع لعرض القضية بالتفصيل ،

---

(١) انظر : نيفين عبد الخالق ، المعارضة فى الفكر السياسى الاسلامى ، رسالة دكتوراه منشورة ، كلية الاقتصاد ، جامعة القاهرة ، ١٩٨٣ ، ص ٦٢ ومابعدها .

(٢) انظر : الجويني ، مرجع سابق ، ص ٨٣.

(٣) انظر : ابن تيمية ، السياسة الشرعية ، مرجع سابق ، ص ١٦ ، وانظر أيضا فى شرعية الخروج والثورة فى الفكر الاسلامى ، د. محمد طه بدوى، الفكر الثورى ، مرجع سابق ، ص ص ٢٩ - ٦٠ ؛ د. منظور الدين أحمد ، ص ص ١٨١ - ٢٢٦ ؛ د. محمد سليم العوا ، فى النظام السياسى للدولة الاسلامية ، القاهرة : دار الشروق ، ط١ ، ١٩٨٩ ، ص ص ٢٣١ - ٢٣٧ .

وأنظر أيضا :

- Bernard Lewis , "Islamic Concepts of Revolution" in Vatikiotis (ed) Revolution in the Middle East and other Cases studies , London: George Allen , 1972. p.35 .

(٤) انظر : د. عز الدين فودة ، مقدمة فى القانون الدولى العام ، القاهرة : مكتبة عين شمس ، ١٩٨٧، ص ص ٦٤ - ٧٧ ؛ د. عبد ا لله العريان ، أصول القانون الدولى ، القاهرة : المطبعة العالمية ، د. ت ، ص ص ٨٣ - ٩٢ ؛ د. سامى عبد الحميد ، مرجع سابق ، ص ص ١٨٤ - ١٩٩ ح د. محمد سامى عبد الحميد أصول القانون الدولى العام ، الاسكندرية : الدار الجامعية للطباعة والنشر ، ١٩٨٦ ، ج١ ، الجماعة الدولية ، ص ص ١٨٤ - ١٩٩ . وانظر أيضا بشأن الاعتراف وطبيعته وآثاره :

خاصة وأنها تعد احد المنطلقات الاساسية لتأصيل علاقات الدولة الاسلامية السلمية بغيرها في ممارستها لاختصاصاتها في الحماية الدبلوماسية وتبادل التمثيل الدبلوماسي وعقد الاتفاقات الدولية (١) .وبداية القول في حقيقة الاعتراف بالسلطة في الدولة الاسلامية هو أن تناول هذه المسألة تشوبه أكثر من صعوبة ، لعل أولاها ان كثيرا ممن شغلهم البحث في الدولة الاسلامية لم يستغرقهم الاعتراف المقرر أو المنشيء أو الواقعي -حسب نظريات الاعتراف في القانون الدولي - وهذا يعني ندرة الاجتهاد السابق في مسألة الاعتراف، والثانية أن الفقه الاسلامي الذي تمخض عن اجتهادات علماء السلف علي اختلاف مذاهبهم -لبعد المسافة الزمنية بينهم وبين المسألة ، ونظرا لتعاملهم مع الدولة الاسلامية أو دار الاسلام كحقيقة واقعة، عليها واجبات أناطها الشرع بها ابتداء وليس بناء على ردود أفعال الدول الاخري - لم يحفلوا بهذه المسألة ،والثالثة ان مفردات الاعتراف - وبناء علي ماسبق في الصعوبتين الأولى والثانية - لا تزال مفردات في جملتها غربية مبني و معني ومحاولة انزالها علي الأصول المنزلة أو الخبرة الاسلامية دون ضوابط قد تؤدي الي تشويه الأصول والخبرة معا ، وكشف هذه الضوابط عائد الي اهل الاجتهاد والفقه ، وليس الي باحث مبتديء، وهنا يمكن القول وفي ضوء ما سبق ان هناك بعض المباديء يمكن مراعاتها في الحديث عن الاعتراف بالسلطة في الدولة الاسلامية يمكن اجمالها في الآتي :

- **المبدأ الأول** : أن السلطة في الدولة الاسلامية اذا سعت الي الاعتراف بغيرها أو الي اعتراف الغير بها ، وصار ذلك لازما وضروريا ، يجب أن تراجع كثيرا من مقولات نظرية الاعتراف في القانون الدولي المعاصر خاصة المقولات التي لاتتفق وطبيعتها ، وما تدين به ، وما تسعي اليه في حركتها الخارجية مثل مقولة الخضوع لنظام قانوني دولي ، هو بالأساس صناعة وصياغة غير اسلامية في كثير من قواعده ، ومقولة إن الاعتراف يجب أن يصدر عن وحدات لها شخصية قانونية دولية هي بالأساس دول قومية يستعلي فيها منطق الحدود الاقليمية وفصل الدين عن الدولة ، والمصلحة القومية ، ووضعية التشريع ، وتغليب ارادة الشعب علي ما عداها الي آخر ذلك من مستلزمات الدولة القومية ,ومقولة تأسيس الاعتراف علي الاعتبارات السياسية والاقتصادية التي تمليها المصالح القومية - لا الالتزام العقيدي - بحيث يدور في فلكها وجودا وعدما (٢) .

- L.Oppenheim, International Law . A treatise peace , London : Longman , Seventh Edition, 1967 ,Vol.1, pp. 125-152, Ian Brownlie, Principales of Public International Law , Oxford : Oxford University Press , 1979, pp.89 - 109.

(١) انظر : د. محمد سلمي عبد الحميد ، مرجع سابق ، هامش ٣ ، ص١٨٥ .

(٢) انظر : المصادر السابق التنويه اليها في الهامش قبل السابق .

- والمبدأ الثاني : هو ان قاعدة المعاملة بالمثل في شأن الاعتراف بالسلطة في الدولة الاسلامية هو مبدأ أصيل في علاقاتها الخارجية سلما وقتالا [1] فاذا ما اقيم الاعتراف المتبادل بينها وبين غيرها من الدول علي هذا المبدأ ، فلاغضاضة فيه ما دامت المماثلة في المعاملة محكومة بقيم العدل وشرعية الغايات والوسائل وتحقيق مقاصد شرعية للمسلمين ، أو درء مفاسد عنهم ، والأصل في المعاملة بالمثل قوله تعالي﴿ وقاتلوا في سبيل ا لله الذين يقاتلونكم ولاتعتدوا ان ا لله لا يحب المعتدين ﴾ [2] وقوله تعالي ﴿ فان قاتلوكم فاقتلوهم كذلك جزاء الكافرين﴾[3] وقوله تعالي ﴿ فمن اعتدي عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدي عليكم واتقوا ا لله واعلموا ان ا لله مع المتقين ﴾ [4] وقوله تعالي ﴿ فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم ﴾ [5] واخيرا قوله تعالي ﴿ وان عاقبتم فعاقبوا مثل ما عوقبتم به ولئن صبرتم لهو خير للصابرين ﴾ [6] .

- والمبدأ الثالث : انه لامجال للاعتراف بأية سلطة اخري أمر الشرع بقطع الصلة معها لموقفها العدائي ، أو الافسادي من المسلمين ولئلا يتمخض الاعتراف عن اظهار المودة والموالاة وغيرها من اعمال البر المنهي عنها حسبما ورد في قوله تعالي ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم أولياء تلقون اليهم بالمودة وقد كفروا بما جاءكم من الحق يخرجون الرسول وإياكم أن تؤمنوا با لله ربكم ان كنتم خرجتم جهادا في سبيلي وابتغاء مرضاتي تسرون اليهم بالمودة وأنا اعلم ما أخفيتم وما أعلنتم ومن يفعله منكم فقد ضل سواء السبيل . ان يثقفوكم يكونوا لكم أعداء ويبسطوا اليكم أيديهم وألسنتهم بالسوء وودوا لو تكفرون ﴾ [7] ، وانما تقاس اعمال البر والقسط والمودة - ومنها الاعتراف - لمباشرة هذه الأعمال قبلهم ، من خلال المقياس الالهي ﴿لا ينهاكم ا لله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين و لم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا اليهم إن ا لله يحب المقسطين .إنما ينهاكم ا لله عن الذين قاتلوكم في الدين واخرجوكم من دياركم وظاهروا علي اخراجكم ان تولوهم ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون ﴾ [8] .

---

(١) انظر : الشيباني ، السير الكبير ، بشرح الامام السرخسي ، تمهيد وتعليق الشيخ محمد ابو زهرة و د. مصطفي ابو زيد ، القاهرة : مطبعة جامعة القاهرة ، ١٩٥٨ ، ج١ ، ص ص ٤٤-٣٥ من المقدمة .

(٢) سورة البقرة / الآية رقم ١٩٠ .

(٣) سورة البقرة / الآية رقم ١٩١ .

(٤) سورة البقرة / الآية رقم ١٩٤ .

(٥) سورة التوبة / الآية رقم ٧ .

(٦) سورة النحل / الآية رقم ١٢٦ .

(٧) سورة الممتحنة / الآيتان رقم ١ ، ٢ .

(٨) سورة الممتحنة / الآيتان رقم ٨ ، ٩ .

– والمبدأ الرابع : ان الالتزام بالاعتراف المتبادل بين السلطة في الدولة الاسلامية والسلطة في دولة اخري غير اسلامية اذا اسس علي التعاقد والتعاهد –وفق ضوابطه الشرعية– يفرض علي المسلمين واجب احترام العقود والعهود ورعايتها ، ما لم تسقط شرائطها ، وأركانها ، لقوله تعالي ﴿ وأفوا بعهد ا لله اذا عاهدتم ولا تنقضوا الايمان بعد توكيدها وقد جعلتم ا لله عليكم كفيلا ان ا لله يعلم ماتفعلون ﴾ [1] ، وقوله ﴿ وأوفوا بالعهد إن العهد كان مسؤولا ﴾[2] وقد عد الرسول صلي ا لله عليه وسلم من سمات المنافقين نقض العهد والغدر في قوله "أربعا من كن فيه كان منافقا خالصا ، ومن كانت فيه خلة منهن كانت فيه خلة من نفاق حتي يدعها . اذا حدث كذب ، واذا عاهد غدر ، واذا وعد اخلف ، واذا خاصم فجر"[3] وفي رواية "آية المنافق ثلاث اذا حدث كذب ، واذا وعد اخلف ، واذا ائتمن خان"[4] يصدق ذلك ان كان التعاهد مكتوبا أو غير مكتوب ، صريحا أو غير صريح.

– والمبدأ الخامس : ان ما لايتم الواجب الا به فهو واجب فاذا كان ادراك مصالح المسلمين أو درء المفاسد عنهم ليس له من مخرج أو منفذ سوي الاعتراف بهذه السلطة فذلك يدخل في اطار القاعدة الشرعية الاصولية مالايتم الواجب إلابه فهو واجب "علي ان تقدر ضرورة اللجوء الي هذه القاعدة بقدرها ، ذلك انه اذا كان الاعتراف بشرعية وجود هذه السلطة مطلوبا في هذه الحالة، فانه لايقتضي الاعتراف بشرعية ما تدين به أو تعتقده من ديانة أو غيرها مما لا يساوي في ميزان عقيدة التوحيد وشريعة الاسلام شيئا .،ان الرسول صلي ا لله عليه وسلم اقر بسلطان قريش علي مكة ، وأبرم معها صلح الحديبية رغم انها لم تعترف له بالرسالة والقيادة ، وأصر زعيم قريش في توقيع الصلح مع النبي صلي ا لله عليه وسلم –سهيل بن عمرو– علي رفض أن يكتب في كتاب الصلح بسم ا لله الرحمن الرحيم ، وكذا محمد رسول ا لله ، غير معترف بالتوحيد ولا النبوة وقال بشأن الاولي "لا نعرف هذا ولكن اكتب باسمك اللهم" ، وبشأن الثانية " لو نعلم انك رسول ا لله لم نقاتلك ولكن اكتب اسمك واسم ابيك" فأقر الرسول صلي ا لله عليه وسلم ما اراد، رغم انكار بعض الصحابة ذلك، منهم علي بن ابي طالب كاتب الصلح [5] ، اقره وهو الذي بريء من قريش قبل الهجرة وبعد بناء الدولة

---

(١) سورة النحل / الآية رقم ٩١ .

(٢) سورة الاسراء / الآية رقم ٣٤ .

(٣) رواه مسلم عن عبد ا لله بن عمرو . انظر صحيح مسلم بشرح النووي ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص٤٦ .

(٤) رواه مسلم عن ابي هريرة . انظر : المرجع السابق ، ج٢ ، ص٤٧ .

(٥) انظر في ملابسات صلح الحديبية : ابن هشام ، مرجع سابق ، ج٣ ، ص ص ٢٠٨-٢٢٠ ؛ الطبري ، تاريخ الأمم والملوك ، بيروت : موسسة الأعلمي ، د.ت ، ج٢ ، ص ص ٨٦-٩١ ح لبن سعد ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ص ٧٢-٨١ ؛ ابن حجر ، مرجع سابق ، طبعة الريان ١٩٨٨، ج٧ ، ص ص ٥٠٣-٥٢٣ ؛ صحيح مسلم بشرح النووي ، مرجع سابق ، ج١٢ ، ص ص ١٣٥-١٤٣.

في المدينة لما كانت تدين وتعتقد في الأصنام والاوثان ، وقد ذكر الامام النووي أن المصلحة الشرعية في ذلك ظهرت حقيقتها باتمام هذا الصلح، وأورد من وجه هذه المصلحة ما كان عاقبته في النهاية لصالح المهاجرين والانصار وأهل مكة، ومن تابع قريش من القبائل الاخري [١]

– والمبدأ السادس : ان عدم اعتراف السلطة في الدولة الاسلامية بأية سلطة اخري غير اسلامية ، أو العكس، لاينبغي أن يكون عائقا امام الدخول في علاقات سلمية متبادلة، أيا كان نمطها سياسيا، أو ثقافيا ، أو اقتصاديا، أو غير ذلك، ما دامت امكانات ذلك متاحة – شرعا وواقعا – وقد اكد واقع الحياة الدولية المعاصرة أن عدم الاعتراف بوحدة سياسية معينة لم يؤد الى انعدام قيام العلاقات القانونية بينها وبين دول لم تعترف بها ، فمثلا لاتعامل سفنها معاملة القراصنة ، وانما تتمتع على الأقل بحرية الملاحة فى أعالى البحار ، كذلك تخضع الوحدات السياسية غير المعترف بها لقواعد قانون الحرب، وان كان عدم الاعتراف لايجعلها أهلا لأن تتمتع بسائر الحقوق، أو تتحمل سائر الالتزامات التى تترتب عادة على قيام الشخصية الدولية[٢] .

– والمبدأ السابع والأخير : وهو أن الاعتراف المتبادل بين السلطة فى الدولة الاسلامية، وغيرها من السلطات غير الاسلامية لايعد مانعا –ولا ينبغي ان يكون مانعاً– يحول دون واجبها الأساسي في نشر الدعوة والجهاد في سبيلها ، وهذا الواجب هو الذي دعا الرسول صلي ا لله عليه وسلم الي ارسال رسله ورسائله الي ملوك الارض ورؤسائها، و لم يثنه ما تلقاه من بعضهم من ردود تنكر عليه واجب الدعوة في الاستمرار في دعوة آخرين غيرهم، فكان منهم من سلك مسلك هرقل وكسري فى الانكار والصدود كالحارث بن ابي شمر الغساني صاحب دمشق ، وكان منهم من تقبل الدعوة بقبول حسن كالنجاشي ملك الحبشة والمقوقس عظيم القبط في مصر، بل ان القول الجافي لقائد الفرس في نهاوند للمغيرة بن شعبة ، في خلافة

---

(١) يقول الامام النووي " قال العلماء والمصلحة المترتبة علي اتمام هذا الصلح ، ماظهرت من ثمراته الباهرة ، وفوائده المتظاهرة التي كانت عاقبتها فتح مكة ، واسلام أهلها كلها ، ودخول الناس في دين الله افواجا ، وذلك انهم قبل الصلح لم يكونوا يختلطون بالمسلمين ، ولاتتظاهر عندهم امور النبي صلي ا لله عليه وسلم كما هي ، ولايحلون بمن يعلمهم بها مفصلة ، فلما حصل صلح الحديبية اختلطوا بالمسلمين ، وجاءوا الي المدينة ، وذهب المسلمون الي مكة ، وحلوا بأهلها واصدقائهم وغيرهم ممن يستنصحونه ، وسمعوا منهم احوال النبي صلي ا لله عيه وسلم مفصلة بجزئياتها ، ومعجزاته الظاهرة ، واعلام نبوته المتظاهرة، وحسن سيرته ، وجميل طريقته ، وعاينوا بأنفسهم كثيرا من ذلك ، فمالت نفوسهم الي الايمان حتي بادر خلق منهم الي الاسلام ، قبل فتح مكة ، فأسلموا بين صلح الحديبية وفتح مكة وازداد الآخرون ميلا الي الاسلام فلما كان يوم الفتح اسلموا كلهم ، لما كان قد تمهد لهم من الميل ، وكانت العرب من غير قريش في البوادي ينتظرون بأسلامهم اسلام قريش ، فلما اسلمت قريش ، اسلمت العرب في البوادي .." . انظر صحيح مسلم بشرح النووي ، مرجع سابق ، ج١٢ ، ص١٤٠.

(٢) انظر : د عز الدين فودة ، مرجع سابق ، ص ص٧٢-٧٣ .

عمربن الخطاب "انكم معشر العرب أبعد الناس من كل خير ، واطول الناس جوعا، واشقي الناس شقاء واقذر الناس قذرا ، وابعده دارا، وما منعني ان آمر هؤلاء الاساورة حولي ان ينتظموكم بالنشاب الا تنجسا لجيفكم ، فانكم ارجاس ، فان تذهبوا نخل عنكم، وان تأبوا نركم مصارعكم " [1] هذا القول لم يمنع المغيرة من اقامة حجة الدعوة عليه مخاطبا "فوا الله مازلنا نتعرف من ربنا منذ جاءنا رسوله بالفتح والنصر حتي آتيناكم، وانا وا الله لا نرجع الي ذلك الشقاء ابدا حتي نغلبكم علي ما في أيديكم ، أو نقتل بأرضكم " [2] .

المطلب الثالث : مدى شرعية تعدد السلطة في الدولة الاسلامية :

ففاعلية الدولة في اختصاصها ممارسة السلطة لاتتوقف على شرعية هذه السلطة فحسب ، كما سبق ، وانما يلزم أن تكون جهة الشرعية واحدة وغير متعددة ، فلا تختار الا قيادة واحدة على رأس السلطة ، ضمانا لتوحد جهة الاختصاص في الدولة، وحفاظا على استقرارها ، وصيانة أمنها، ويمكن القول إن الحديث عن مدى شرعية التعدد ينقسم الى شقين مترابطين ، أحدهما يتعلق بمدى شرعية اسناد السلطة الى أكثر من قيادة ، حال توحد اقليم الدولة الاسلامية ، والشق الثاني يرتبط بمدى شرعية اسناد السلطة الى أكثر من قيادة ، حال انقسام الدولة الاسلامية ، بقطع النظر عن أسباب الانقسام وصورته وسوف نرجيء الحديث عن الشق الثاني الي مظنه حال الحديث عن الاختصاص الاقليمي للدولة الاسلامية . أما الشق الأول فالذي لاشك فيه أن ظلال التوحيد الذي يغلف وجود الجماعة المسلمة في عقيدتها حيث الاله الواحد، وشريعتها حيث ان مصدرها واحد ولاتنازع الالتزام بها شريعة اخري ، ورسولها صلي ا الله عليه وسلم واحد فلا نبي معه أو بعده ، وقبلتها واحدة فلا تولي وجهها شطر قبلة اخري غيرها أو معها، هذا التوحيد في مناحيه كافة ينبغي أن يترك بصماته في ايجاد الجماعة المسلمة الواحدة ، ذات القيادة الواحدة التي تأخذ بيدها نحو حقيقة تأكيد التوحيد رسالة ورسولا وقبلة في كيانها ومن ثم في شهودها الايماني ولذلك كان حرص النبي صلي ا الله عليه وسلم علي النهي عن اسناد السلطة الي أكثر من قائد من المسلمين فورد عنه "كانت بنو اسرائيل تسوسهم الأنبياء كلما هلك نبي خلفه نبي ، وانه لانبي بعدي ، وستكون خلفاء فتكثر، قالوا فما تأمرنا؟ قال : فوا ببيعة الاول فالاول ، واعطوهم حقهم، فان ا الله سائلهم عما استرعاهم " [3] ، وفي الحديث الآخر "ومن بايع اماما فأعطاه صفقة يده

---

(١) انظر : احمد زكي صفوت ، جمهرة خطب العرب ، مرجع سابق ، ج١ ، ص٢٤٣، والأساورة جمع أسوار ، وهو قائد الفرس .

(٢) انظر : نفس المرجع السابق .

(٣) رواه مسلم عن ابي هريرة ، انظر صحيح مسلم بشرح النووي ، مرجع سابق، ج١٢، ص٢٣١.

وثمرة قلبه ان استطاع فان جاء آخر ينازعـه فـاضربوا عنقـه " (١) ، وفي الحديث الثالث "اذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما" هذا ان لم يندفع الا بذلك كما ذكر الامام النووي (٢) .

كذلك ثبت عن الصحابة في احتماع السقيفة لاختيار خليفة للنبي صلي ا لله عليه وسلم عقب وفاته، رفض المهاجرين ما اقترحه بعض الأنصار من امكان اختيار خليفتين اثنين معا علي أن يكون احدهما من المهاجرين ويكون الاخر من الانصار وتزعم الرفض عمر بن الخطاب ، وتأسس رفضه علي انه "لا يجتمع اثنان في قرن:وا لله لا ترضي العرب ان تؤمركم ونبينا من غيركم ولا تمتنع العرب أن تولي أمرها من كانت النبوة فيهم،ولنا بذلك الحجة الظاهرة علي من ينازعنا سلطان محمدونحن اولياؤه وعشيرته " (٣) .

وقد انعقد رأي غالبية فقهاء الأحكام السلطانية علي أنه لا يجوز أن يكون للأمة امامان في وقت واحد .وشذ قوم – علي ما يذكر الماوردي – فجوزوه (٤) وأورد الامام ابن جماعة "أنه لا يجوز عقد الامامة لاثنين لا في بلد واحد ولا في بلدين ولا في اقليم واحد ولا في اقليمين فان عقد لاثنين في وقت واحد ، بطلت البيعة ، وتستأنف لأحدهما أو لغيرهما وان كانا في وقتين مع بقاء الأول ، فالبيعة الثانية باطلة حيث كانت وان جهل السابق منهما استؤنفت البيعة لأحدهما أو لغيرهما " (٥) ، امام الامام الجويني فقد كان من أكثر من عدد اسانيد رفض اختيار أكثر من قيادة لولاية السلطة وذكر من هذه الأسانيد ما درج عليه المسلمون عقب وفاة النبي صلي ا لله عليه وسلم من مبايعة أحدهم ، واعتمادهم أن مبني الامامة علي أن لا يتصدي لها الافراد، ولا يتعرض لها الا واحد في الدهر ، وان الغرض الأظهر من الامامة في جمع الآراء المشتتة ، وارتباط الاهواء المتفاوتة لا يثبت الا بأنفراد الامام ، لأن الدول انما تضطرب بتحزب الأمر ، وتفرق الاراء، وتجاذب الاهواء ، كما أن داعية التقاطع والتدابر والشقاق يكفلها ربط الامور بنظر ناظرين، وتعليق التقدم بأميرين. وانما يستمر اكناف الممالك برجوع أمراء الأطراف الي رأي واحد ضابط ، ونظر متحد رابط (٦) ثم انهم "اذا لم يكن لهم موئل عنه يصدرون ومطمح اليه يتشوفون تنافسوا ، وتطاولوا ، وتغالبوا ، وتصاولوا، وتواثبوا علي ابتغاء الاستيلاء والاستعلاء ، وتغالبوا غير مكترثين باستصال الجماهير الدهماء ، فتكون الداهية الدهياء ، وهنا مثار البلايا

---

(١) رواه مسلم عن عبد ا لله بن عمرو . انظر المرجع السابق .ج١٢ ، ص ص ٢٣٢-٢٣٤.

(٢) رواه مسلم عن ابي سعيد . انظر : المرجع السابق ، ج١٢ ، ص ٢٤٢ .

(٣) انظر : الطبري ، تاريخ الأمم ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ص ٤٤٥-٤٥٣ ؛ ابن الاثير ، الكامل في التاريخ ، تحقيق أبي الفدا عبد الله القاضي ، بيروت : دار الكتب العلمية ، ط١ ، ١٩٨٧، ج٢، ص ص١٨٩-١٩٥ ؛ ابن كثير ، البداية والنهاية ، القاهرة : دار الفكر العربي ، د.ت ، ج٦، ص ص٣٤٠-٣٤٢.

(٤) انظر : الماوردي ، الأحكام السلطانية ، مرجع سابق ، ص٩ .

(٥) انظر : ابن جماعة ، مرجع سابق ، ص ص ٥٦-٥٧ ، وانظر ايضا : القلقشندي ، مرجع سابق، ج١ ، ص٤٦ .

(٦) انظر : الجويني ، مرجع سابق ، ص ص ١٢٦-١٢٧.

ومهلكة البرايا، وفيه تتطحن السلاطين والرعايا فقد تقرر ان نصب امامين مدعاة الفساد وسبب حسم الرشاد " [(1)] ، وقد خلص الجويني بعد هذه الاسانيد الي ان نصب امام في بعض نواحي الدولة وآخر في باقيها مع التمكن من نصب امام نافذ الأمر في جميع خطة الدولة يعد باطلا اجماعا[(2)] . وقد ذكر الامام النووي في معرض تعليقه علي بعض الاحاديث النبوية التي اوردناها سابقا أن العلماء اتفقوا علي أنه لايجوز أن يعقد لخليفتين في عصر واحد، سواء اتسعت دار الاسلام ام لا، ونقل عن الجويني في كتاب الارشاد قوله- الذي يؤكد به ما اثبت عنه في "غياث الامم" - "قال اصحابنا لا يجوز عقدها شخصين وقال وعندي انه لا يجوز عقدها لاثنين في صقع واحد وهذا مجمع عليه " [(3)] .

ونقل الشيخ محمد رشيد رضا عن السيد صديق حسن خان في آخر كتابه "الروضة الندية" قوله "واذا كانت الامامة الاسلامية مختصة بواحد، والأمور راجعة اليه، مربوطة به، كما كان في ايام الصحابة والتابعين وتابعيهم فحكم الشرع في الثاني الذى جاء بعد ثبوت ولاية الأول أن يقتل اذا لم يتب عن المنازعة وأما اذا بايع كل واحد منهما جماعة في وقت واحد. فليس أحدهما أولي من الآخر بل يجب على أهل الحل والعقد ان يأخذوا علي أيديهما حتى يجعل الأمر في أحدهما فان استمرا علي التحالف كان علي أهل الحل والعقد ان يختاروا منهما من هو أصلح للمسلمين ولاتخفي وجوه الترجيح علي المتأهلين لذلك " [(4)] .

والذي يظهر من عرض هذه الآراء أن هناك اتفاقا - شذ عنه البعض فيما ذكر الماوردي - علي أن ولاية السلطة الشرعية في الدولة الاسلامية لا ينبغي أن تصير إلا الي أحد المسلمين الذين تتوافر فيهم أهلية هذه الولاية ما كان ذلك متحققا معه نفاذ الأمر، في جميع خطة الدولة كما ذكر الجويني آنفا، وما دامت الأمور راجعة اليه مربوطة به كما نقل محمد رشيد رضا، لكن يبقي التساؤل : ماذا لو سقط هذان الشرطان بأن أصبح اختيار خليفة واحد لايكفل نفاذ الأمور اليه في بعض نواحي الدولة - بغض النظر عن أسباب ذلك- ومن ثم وتبعا لذلك لم تعد الأمور في الدولة كلها بالامكان أن ترجع اليه أو أن تربط بأجمعها اليه ؟

هل تكون ثمة ضرورة في تعدد الولاية - نزولا علي مقتضيات فقه الواقع، ومقتضيات تجديد فقه النصوص المنزلة فيما لاحكم فيه قاطعا مانعا - فيصبح بالتالي لمن شذوا عن اتفاق العلماء بعض

---

(١) انظر : المرجع السابق ، ص١٢٧ .

(٢) انظر : المرجع السابق ، ص١٢٨ .

(٣) انظر : صحيح مسلم بشرح النووي ، مرجع سابق ، ج١٢ ، ص ص٢٣١-٢٣٢.

(٤) انظر : محمد رشيد رضا ، الخلافة ، مرجع سابق ، ص٥٧ . وانظر ايضا بخصوص التعدد في الاقليم الواحد : د. السنهوري ، مرجع سابق ، ص ص ١٧٤-١٧٧ ؛ د. توفيق الشاوى ، فقه الشورى والاستشارة ، المنصورة : دار الوفاء ، ط ، ١٩٩٢ ، ص ص ٥٨٣ - ٥٩٨ .

الحجة فيما جوزوه من تعدد؟ علي أن ينال ما نقله النووي -كما سبق- من اتفاق العلماء على أنه لا يجوز أن تعقد الولاية لاثنين ، سواء اتسعت دار الاسلام أم لا ، مفهوما في اطار الشرطين السابقين؟ هذا ما ستتم مناقشته في النقطة الثانية من التعدد، والخاصة بمدي شرعيته فيما لو حدث الانقسام في اقليم الدولة الاسلامية.

المطلب الرابع : السلطة وانتزاع الشرعية بالقوة في الدولة الاسلامية:

فالأصل في اختيار قيادة المسلمين أن تأتي علي مقتضي شرعية الترشيح ، وشرعية البيعة - سواء بالاختيار العام دون سابقة ولاية عهد أو بولاية العهد- حيث تكون للجماعة المسلمة الكلمة الفصل في اسناد السلطة ، ومن ثم مايترتب عليها من ممارسة، غير أن هذا الطريق الذي يجب أن يرتاده المسلمون نزولا عند ما أقرته أحكام الشريعة في هذا الشأن ، وسيرا علي ما جرت عليه مثالية الخلافة الراشدة ، وحفاظا علي جماعتهم ، من حيث الحفاظ علي حقهم في اختيار من يقودهم ، ليس هو الطريق الوحيد بالضرورة ، ذلك أن هناك من حالات الاختيار السياسي ما يكون للغة منطق القوة السيادة فيه - وعندها - أي هذه الحالات - تستند السلطة الى شرعية الانتزاع بالقوة والغضب والاكراه ، لا الي شرعية البيعة بالارادة والطواعية ، ولكل حالة ظروفها واحكامها ، ونذكر منها:

١ - حالة محاولة اغتصاب القوة وامر الجماعة المسلمة الي قيادة شرعية :

هذه الحالة تسقط معها حجة الساعي الي اغتصاب السلطة ، بل ان قوة الحجة عليه تفرض علي القيادة الشرعية ان تأخذ بيد الجماعة ، نحو مقاومته ، ولو بالقوة الجبرية، حتي لو أدي ذلك الي قتله ، ويسند قوة الحجة هذه أكثر من اعتبار منها اعتبار أن آية محاولة لشق عصا جماعة المسلمين هي منافاة للأمر الالهي بالاعتصام بالشرع وعدم التفرق في قوله تعالي ﴿واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا﴾ [1] ، وقوله ﴿ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات﴾ [2] . واعتبار أن محاولة اغتصاب السلطة من القيادة الشرعية هو تعد عليها وتعد بالتالي علي الأمة التي اختارتها ، وتعد علي الشرع الذي وجهها نحو اختيارها ،والتعدي عدوان والعدوان ظلم والشرع الحنيف نهي عن ولاية الظالم ﴿قال إني جاعلك للناس إماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين﴾ [3] واعتبار الأمر بأداء الحقوق للقيادة الشرعية علي نحو ما فصل سابقا خاصة حق الطاعة وحق النصرة ، وقد ورد في الحديث النبوي "عليك السمع والطاعة

---

(١) سورة آل عمران / الآية رقم ١٠٣ .

(٢) سورة آل عمران / الآية رقم ١٠٥ .

(٣) سورة البقرة / الآية رقم ١٢٤. وانظر في ضرورة انضباط منهج ولاية المسلمين بالعدل في السيرة والتعامل ، داخليا وخارجيا : خليل عبد المنعم خليل مرعي ، "العدل في نظام القيم السياسية الاسلامية دراسة نموذج الخلافة الراشدة" ، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الاقتصاد، جامعة القاهرة ، ١٩٩١ ، مواضع متفرقة .

في عسرك ويسرك ومنشطك ومكرهك وأثرة عليك [1] . وفي الحديث الآخر "ولو استعمل عليكم عبد يقودكم بكتاب ا لله فاسمعوا له واطيعوا : [2] . وفي حديث البيعة "بايعنا علي السمع والطاعة ، في منشطنا ومكرهنا ، وعسرنا ويسرنا، واثرة علينا، وان لا ننازع الأمر اهله ، قال (أي النبي صلي ا لله عليه وسلم : إلا أن تروا كفرا بواحا عندكم من ا لله فيه برهان " [3] ، واعتبار تنفيذ الأمر الشرعي بمقاومة كل من ينازع القيادة المبايع لها من المسلمين لقول النبي صلي ا لله عليه وسلم في الحديث الطويل "ومن بايع اماما فاعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه إن استطاع ، فان جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر " [4] . وقد فسر النووي حقيقة ضرب العنق بأن معناه ادفعوا الثاني فانه خارج علي الامام ، فان لم يندفع إلابحرب وقتال فقاتلوه، فان دعت المقاتله الي قتله جاز قتله، ولاضمان فيه لانه ظالم متعد في قتاله .

بل ان قتله في هذه الحاله قتلة جاهلية بنص الحديث النبوي "من خرج من الطاعة وفارق الجماعة فمات مات ميتة جاهلية، ومن قاتل تحت راية عمية يغضب لعصبة ، أو يدعو الي عصبة، أو ينصر عصبه فقتل فقتلة جاهلية ومن خرج علي أمتي يضرب برها وفاجرها ولايتحاشى من مؤمنها، ولايفي لذي عهد عهده فليس مني و لست منه " [5] .

واعتبار أخير هو أن الخروج علي الامام الشرعي فيه غدر، من حيث نكث البيعة السابقه له، والغدر منهي عنه شرعا من قبل الراعي و الرعية، كما ذكر ابن حجر تعويلا علي الحديث النبوي "لكل غادر لواء ينصب يوم القيامة بغدرته " [6] .

٢ – حالة أسناد السلطه السياسية بالاكراه والغصب:

وتأتي حين يحاول القائد السابق جعل ولاية العهد و خليفته من بعده علي المسلمين لواحد منهم، لا عن بيعة ارادية واختيار حر و انما عن اكراه وغصب فما يهمه في هذه الحالة أن يرضي هو عمن يستخلفه، دون أن يحفل بمدي موافقة رضا بقية المسلمين لما ارتضاه من عدمه، ولذلك قد يلجأ الي تشكيل المساندة الزائفة له ، وصناعة التأييد غير الحقيقي لما يراه، وان اقتضاه ذلك شراء المساندة أو دفع المقابل لصناعته، فان لم تجد هذه الوسيلة فالسيف انكي لمن يحاول الاعتراض،

---

(١) رواه مسلم عن ابي هريرة .انظر صحيح مسلم بشرح النووي، مرجع سابق، ج ١٢ ، ص٢٢٤ .

(٢) رواه مسلم عن يحي بن حصين : انظر المرجع السابق ، ج١٢ ، ص٢٢٥.

(٣) رواه مسلم عن عبادة بن الوليد بن عبادة عن ابيه عن جده انظر : المرجع السابق ، ج١٢، ص٢٢٨ .

(٤) رواه مسلم عن عبد ا لله بن عمرو .انظر : المرجع السابق ، ج١٢، ص٢٣٤.

(٥) انظر : المرجع السابق ، ج١٢ ، ص ص ٢٣٤-٢٣٥ .

(٦) رواه مسلم عن ابي هريرة . انظر المرجع السابق ، ج١٢ ، ص ص ٢٣٨-٢٣٩، والقتلة الجاهلية انما جاءت من حيث هم فوضي لا امام لهم .

وقد كان معاوية بن ابي سفيان (١) اول من لجأ الي هذه الطريقة الاكراهية في اسناد السلطه، لما انتزع الشرعية لابنه يزيد بالقوه والقهر، فسن طريقة في ولايتها هي من سمات الملك اقرب منها الي سمات الخلافة الراشدة ذلك ان معاوية لما اراد البيعة لابنه مبررا ذلك بما كتبه مروان بن الحكم واليه علي المدينه"أني قد كبرت سني ودق عظمي وخشيت الاختلاف علي الأمة بعدي وقد رأيت أن أتخير لهم من يقوم بعدي" (٢) . فلما تبين لابناء كبار الصحابه بالمدينه أن يزيداً هو المقصود بكلام معاوية رفضوا ذلك الاختيار و قام عبد الرحمن بن ابي بكر ليرد علي مروان ما أعلم به الناس مما نقله عن معاويه بشأن ترشيح يزيد "كذبت و الله يا مروان ، وكذب معاوية، ما الخيار أردتما لامة محمد ولكنكم تريدون أن تجعلوها هرقلية كلما مات هرقل قام هرقل " (٣) .

ووافقه في رفضه الحسن بن علي وابن عمر وابن الزبير و لم يزل معاوية يستميل الناس لمبايعة يزيد حتي بايع له أهل العراق والشام ، وذكر ابن الاثير إنه "كان يعطي المقارب ويداري المباعد ويلطف به حتي استوثق له أكثر الناس وبايعه " (٤) . ولكنه كان يعلم مدي ما للحجاز من ثقل في اكساب يزيد الشرعيه ، فيما لو بايع أهل مكة وأهل المدينة فلما قدم المدينة أصر أبناء الصحابة الأربعة علي موقفهم فشكاهم الي ام المؤمنين عائشة التى أوصته بهم خيرا ، ولكنه عند خروجه الي مكه أرادوه أن ينتهي عن المبايعه ليزيد وخيروه علي لسان ابن الزبير بين خصال ثلاث أخري رفضها معاوية "قال تصنع كما صنع رسول الله صلي الله عليه وسلم ، أو كما صنع أبو بكر ، أو كما صنع عمر" قال معاوية ما صنعوا ؟ قال :قبض رسول الله صلي الله عليه وسلم و لم يستخلف أحدا ، فارتضي الناس أبو بكر قال: ليس فيكم مثل أبي بكر، وأخاف الاختلاف قالوا صدقت فاصنع كما صنع أبو بكر فانه عهد الي رجل من قاصية قريش ليس من بني أبيه ، فاستخلفه. وإن شئت فاصنع كما صنع عمر ، جعل الأمر شوري في ستة نفر ليس فيها أحد من ولده ولا من بني أبيه " (٥) . غير أن معاوية توعدهم وهددهم "إنه قد أعذر من أنذر . إني كنت اخطب فيكم فيقوم الي القائم منكم فيكذبني علي رؤوس الناس فاحمل ذلك وأصفح وإني قائم بمقالة فاقسم با لله لئن رد علي أحدكم كلمه في مقامي هذا لاترجع اليه كلمه غيرها حتي يسبقها السيف الي رأسه فلا يبقين رجل إلا علي نفسه " (٦) . ثم دعا معاوية صاحب حرسه وأمره أن يجعل علي رأس كل واحد من الأربعه رجلين مع كل واحد منهما سيف فمن قاطعه في حديثه الي أهل مكه بتصديق أو تكذيب فليضرباه بسيفيهما، وعندها خطب معاوية "أن هؤلاء الرهط سادة

---

(١) رواه البخاري عن ابن عمر .انظر : ابن حجر ، مرجع سابق ، طبعة الكليات الازهرية ، ج١٢، ص٢٧٤.

(٢) انظر : ابن الاثير، الكامل ، مرجع سابق ، ج٣ ، ص٣٥١.

(٣) انظر : المرجع السابق ، ج٣ ، ص٣٥١ .

(٤) انظر : المرجع السابق ، ج٣ ، ص٣٥٣ .

(٥) انظر : المرجع السابق ، ج٣ ، ص٣٥٤.

(٦) انظر : نفس المرجع السابق .

المسلمين وخيارهم لايبتز أمر دونهم ولايقضي إلا عن مشورتهم ، وأنهم رضوا وبايعوا ليزيد فبايعوا علي اسم الله" [1] . فبايع الناس ثم انصرف معاوية الي المدينة فلما علم أهلها بمبايعة الأربعة أنكروا عليهم بيعتهم ليزيد فاعلموهم أن معاوية كادهم وخافوا القتل علي أنفسهم ، ولم يزل معاوية بهم حتي بايعوا كما بايع غيرهم في العراق ومكه [2] .

هكذا كان معاوية أول خليفة بايع لولده في الاسلام [3] ، ففتح الباب لوراثة السلطة، وجاء من بعده المتغلبون يقول الشيخ محمد رشيد رضا "ومافسد علي هذه الأمة أمرها وأضاع عليها ملكها الاجعل طاعة هؤلاء الجبارين الباغين واجبة شرعاً علي الاطلاق، وجعل التغلب أمراً شرعياً لمبايعة أهل الاختيار من اولي الأمر وأهل الحل و العقد للامام الحق، وجعل عهد كل متغلب باغ الي ولده، أو غيره من عصبته ، لاجل حصر السلطان والجبروت في اسرته ، حقا شرعيا ، وأصلا مرعيا لذاته ... " [4] .

الذي لاشك فيه ان انتزاع الشرعية بهذه الطريقة الاكراهية يوقع الجماعة المسلمة في حرج مزدوج ، حرج ما في اعناق أعضائها من بيعة واجبة الالتزام ، وحرج استمرار افتقادهم لإرادة اتخاذ القرار بشأن من يأخذ بأيديهم نحو مايصلح سياسة دنياهم وآخرتهم [5] ، وهذا يثير تساؤلاً مهماً : أما وقد سقطت شرعيتا الترشيح والاسناد عن السلطة ، واضطرت الجماعة المسلمة اليهما دون رضاها هل يشفع هذا في اضطرارها الي قبول عدم شرعية ممارسة السلطة – في استمرارها وانجازها – الاكراهية ؟ تساؤل نرجيء الاجابة عنه مؤقتا لأنه مرتبط بالاجابة عن تساؤل آخر لا يقل عنه أهمية وهو : هل وصول القيادة الي السلطة بالتغلب –كما سيرد لاحقا- يبرر استمرار الخضوع لها، حتي ولو كان استمرارها غير شرعي؟ أو بعبارة اخري : اذا اقتضت الضرورة لسبب ما وصول القيادة الي السلطة بطريقة غير شرعية فهل يحول ذلك دون أن تكون مقاصدها شرعية؟

٣ – حالة التغلب بالقوة الجبرية لقيادة الدولة :

وهذه الحالة كسابقتها ، لا تقوم علي بيعة شرعية، أو اختيار حر لمن يتولي امر المسلمين ، وان اختلفت طريقة الجبر والاكراه علي البيعة في الحالتين ، فالحالة الاولي، مبنية علي انتزاع قائد مستقر في القيادة البيعة قسرا وغصبا من جمهور المسلمين ولمن اختاره كي يخلفه، سواء كان قريبا

---

(١) انظر :المرجع السابق ، ج٣ ، ص ص ٣٥٤-٣٥٥.

(٢) انظر : المرجع السابق ، ج٣ ، ص٣٥٥ .

(٣) انظر : المرجع السابق ، ج٣ ، ص٣٧٤ .

(٤) انظر : محمد رشيد رضا ، الخلافة ، مرجع سابق ، ص٥١ .

(٥) هذا ما دعا د السنهوري الي التفرقة بين الخلافة الكاملة الشرعية ، والخلافة الناقصة (الاكراهية) ، انظر : فقه الخلافة وتطورها ، مرجع سابق ، ص ص١٥١-١٥٢.

له أو كان ينتمي الي عصبية أخري غير عصبيته ونسبه أما هذه الحالة فانها مبنية علي انتزاع السلطة - كلها - من قيادة قائمة أو في غيبتها ، غصبا وتغلبا ومن ثم انتزاع حق الجماعة المسلمة في أن تقول كلمتها - رفضا أو قبولا - للمتغلب المستبد ، مثلما انتزع منها هذا الحق في الحالة الأولي والواقع أن استقراء ما نقله الفقهاء في هذه الحالة -حالة التغلب بالقوة الجبرية لقيادة الدولة- يجعلنا نفرق بين أكثر من موقف:

أولها : موقف ما اذا جاء التغلب ، وأمر المسلمين بلا خليفة يجمع شملهم وقيادهم ، هنا يري ابن جماعة أنه "اذا تصدي للامامة من هو أهل لها وقهر الناس بشوكته وجنوده بغير بيعة أو استخلاف ، انعقدت بيعته ولزمت طاعته لينتظم شمل المسلمين ، وتجتمع كلمتهم، ولا يقدح في ذلك كونه جاهلا أو فاسقا علي الاصح " (١) ، وقد وافقه الكمال بن همام في ذلك "لأن في صرفه اثارة فتنة لا تطاق " (٢) .

وثانيها : موقف ما اذا كانت هناك قيادة شرعية للمسلمين ولكن تغلبت عليها قيادة اخري ودانت السلطة لها هذا الموقف عده الفقهاء من حالات الضرورة ، لكن ينبغي التفرقة هنا بين ما اذا آل التغلب الي الحجر علي القيادة القائمة وبين ما اذا ادي الي ازالتها من الحكم.

أما الحجر فهو "ان يستولي عليه من أعوانه من يستبد بتنفيذ الأمور من غير تظاهر بمعصية ولامجاهرة بمشاقة ، فلا يمنع ذلك من اقامته ، ولايقدح في صحة ولايته ولكن ينظر في أفعال من استولي علي أموره ، فان كانت جارية علي أحكام الدين ومقتضي العدل جاز اقراره عليها ، تنفيذا لها ، وامضاء لأحكامها ، لئلا يقف من الأمور الدينية مايعود بفساد علي الأمة وان كانت افعاله خارجة عن حكم الدين ، ومقتضي العدل ، لم يجز اقراره عليها ، ولزمه أن يستنصر من يقبض يده ويزيل تغلبه " (٣) .

وأما الازالة فتكون "اذا استولي علي الامامة شخص لم تتوفر لديه شروط العلم والعدالة ، كما اذا تغلب جاهل أو فاسق ، وتبين أن ابعاده عن الخلافة يترتب عليه اضطرابات وصعاب من المستحيل التغلب عليها ، فانه لامفر من التسليم بامامته حتي لا تكون مثل الذي يدمر بلدا بأسره لتشييد قصر " (٤) .

غير ان حالتي الحجر والازالة ينبغي ان يعدا - كما ذهب بعض الفقهاء من قبيل الضرورات التي يجب أن تقدر بقدرها ، ذلك ان محققي العلماء قد اتفقوا علي انه "لايجوز أن يبايع بالخلافة إلا من كان مستجمعا لما ذكروه من رائطها ، وبخاصة العدالة والكفاءة والقرشية ، فاذا تعذر

---

(١) انظر : ابن جماعة ، مرجع سابق ، ص٥٤.

(٢) نقله عنه محمد رشيد رضا ، انظر : الخلافة ، مرجع سابق ، ص٤٤ .

(٣) انظر : الماوردي ، الاحكام السلطانية ، مرجع سابق ، ص٢٠ ؛ ابو يعلي، مرجع سابق، ص٢٤ .

(٤) انظر : د. السنهوري ، مرجع سابق ، ص٢٦٢.

وجود بعض الشروط تدخل المسألة في حكم الضرورات . والضرورات تقدر بقدرها ، فيكون الواجب حينئذ مبايعة من كان مستجمعا لأكثر الشرائط من أهلها ، مع الاجتهاد والسعي لاستجماعها كلها " (١) ، ثم إن "القاعدة أن العالم الاسلامي لا يجوز أن يستسلم لحكم القوة ، إلا إذا كان لايستطيع أن يفعل أي شيء آخر ، لأنه مثلا في هذه الحالة تتوافر الشروط اللازمة لوجود حالة ضرورة حقيقية ، أما إذا كان هناك أمل في أن ينتصر الحق علي القوة ، فيجب الانتصار لهذا الأمل ، لأن الأصل هو الدفاع عن قضية الحق وهي قيام الخلافة الصحيحة " (٢) .

وثالثها : موقف ما اذا كانت هناك قيادة قائمة للمسلمين ولكن قد استشري فسادها ، فتصدي لها من يزيلها قطعا لدابر الفتنة والفساد ، هنا لايترك الأمر علي علاته ، وانما لابد من ضوابط وشروط حددها الجويني بقوله "ان المتصدي للامامة اذا عظمت جنايته، وكثرت عاديته ، وفشي احتكامه واهتضامه، وبدت فضاحته ، وتتابعت عثراته، وخيف بسببه ضياع البيضة وتبدد دعائم الأسلام ، و لم تجد من تنصبه للامامة حتي ينتهض ، لندفعه حسب ما يندفع البغاة ، فلا يطلق للآحاد في أطراف البلاد أن يثوروا ، فانهم لو فعلوا ذلك لاصطلموا ، وابيدوا ، وكان ذلك سببا في ازدياد المحن ، واثارة الفتن ، ولكن ان اتفق رجل مطاع ذو اتباع واشياع ، ويقوم محتسبا ، آمرا بالمعروف ناهيا عن المنكر ، وانتصب بكفاية المسلمين مادفعوا اليه ، فليمض في ذلك قدما ، وا لله ناصره علي الشرط المتقدم في رعاية المصالح والنظر في المناجح ، وموازنة ما يندفع و يرتفع بما يتوقع " (٣) .

ورابعها : موقف ما اذا كانت هناك قيادة متغلبة ، فتصدت لها قيادة متغلبة أخري فازالتها وغلبتها قهرا ، فالحال هنا عند كثير من الفقهاء انه "اذا انعقدت الامامة بالشوكة والغلبة لواحد ، ثم قام الآخر فقهر الأول بشوكته وجنوده، انعزل الأول ، وصار الثاني اماما لما قدمناه من مصلحة المسلمين وجمع كلمتهم " (٤) . فالأمر اذن لمن غلب ، مادام خروج الغاصب من أجل شهوة السلطه والحكم ذلك أن أحد شروط الخروج علي السلطة الفاسده الجائرة أن يكون الغرض الحقيقي هو اقامة نظام الخلافة الصحيحه ، فاذا كان الغرض هو الاستيلاء علي السلطه بالقوة كما فعل الذين يثار عليهم فإن الاسلام لامصلحة له في أن يحل غاصب مستبد محل آخر بعده (٥) . غير

---

(١) انظر : محمد رشيد رضا ، الخلافة ، مرجع سابق ، ص ص٤٣-٤٤ .

(٢) انظر : د. السنهوري ، مرجع سابق ، ص٢٦٢.

(٣) انظر : الجويني ، مرجع سابق ، ص ص ٨٨-٨٩ .

(٤) انظر : ابن جماعة ، مرجع سابق ، ص٥٥ ؛ ابو يعلي ، مرجع سابق ، ص٢٤؛ القلقشندي ، مرجع سابق ، ج١ ، ص٨٩ ؛ رشيد رضا ، الخلافة ، مرجع سابق ، ص٤٥ .

(٥) انظر : القلقشندي ، مرجع سابق ، ج١ ، ص٧١ وانظر بصفة عامة عن امامة التغلب .

- Fathi Osman , Op.cit. , PP. 72-74 .

أن أخشى مايخشى فى هذا المنطق إيجاد حجة لاستمرار الغصب وتعاقبه بدعوى أن الاسلام لامصلحة له فى أن لا يحل غاصب محل سابق له ، حتى تبدو السلطة وكأنها نهبة وسلب من غلب على شيء منهما أكله ، ولايهم بعد ذلك أن يستقر للمسلمين حكم أو أن ترعى لهم مصالح ومقاصد ، أو أن يفصل بين تحقيق هذه المصالح وتلك المقاصد ومصالح الاسلام الذى لايعنيه تقلب السلطة بين غاصب وغاصب ، وفقا لمن انتصر لهذا الرأى ، وكيف يتنحى الاسلام عن هذه القضية ؛ كيف لاتعنيه المفاسد المترتبة على هذا التقلب اذا جر وراءه القتل والتدمير وغير ذلك من أصناف العنف التى تصاحب الانقلابات للاستيلاء على السلطة ، بل كيف لايقدم الاسلام للمغتصبة حقوقهم من الرعية والجمهور المخرج من هذا الغصب والاستبداد ؟ وأين دور العلماء فى ذلك؟ .

إن هذا المنطق فى رأى الباحث لاتقوم له حجة ، اذ يبرر الواقع القائم -على تبادل اغتصاب السلطة- ولايقدم مخرجا منه تحت دعوى أن الاسلام لامصلحة له فى ذلك ، مع ان الاسلام يكره الظلم وينهى عنه والغصب والنهب فى الدرجات العليا من الظلم فكيف يتنحى عنهما على مافيهما من هذا الظلم ؟ ويبدو أن القلقشندي لم يعجبه رأي من قال بعدم شرعية خروج المتغلب الثاني علي المتغلب الأول ، وتهكم علي العلماء الذين افتوا بذلك وقال "وبمقتضي ذلك وقع الفقهاء في زماننا هذا مع الملوك في الأمر الخطر ، حيث لم يفهموا عنهم مقاصد الشريعة . وذلك أنهم اذا أثبتوا ولاية الأول بالاستيلاء بالقهر دعاهم ذلك الي أن يقولوا إن الخارج عليه باغ واجب القتال ، فاذا غلب الثاني حكموا ببطلان ولاية الاول و صحة ولاية الثاني ، ودعاهم ذلك الي عكس القضيه الولي فقالوا : إن الخارج عليه باغ واجب القتال ، فيظن أولئك أن حكمهم بذلك انما هو محاباة لصاحب الوقت القائم بالأمر من غير فهم المقصد الذي ألجأهم لذلك " (١) .

المبحث الثالث : الاختصاص البشري للدولة الاسلامية :

مما لاشك فيه أن كل دولة تمارس اختصاصاتها المختلفة علي قطاع معين من البشر هم سكانها الذين يشكلون مادة وجودها الانساني ، بعضهم -وهم الأكثرية غالبا- يقيمون علي اقليمها بصفة مستقرة -وان اقتضت ظروف طارئة مغادرته أحيانا- ويتجنسون بجنسيتها ، فهؤلاء ينتمون اليها انتماء مواطنة أصلية ، وبعضهم - وهم الأقلية غالباً- لايقيمون علي اقليمها بصفة مستقرة أو دائمة ، ولايتجنسون بجنسيتها ومن ثم لاينتمون اليها انتماء مواطنة ، فهؤلاء

---

(١) وانظر في الفارق بين التغلب وظاهرة الانقلاب العسكري : د. محمود الخالدي ، معالم الخلافة فى الفكر السياسى الاسلامى ، بيروت : دار الجيل ، ط١ ، ١٩٨٤ - ١٤٠٤هـ ، ص ص ١٢٤ - ١٣١ ؛ قيس جواد ، جذور ظاهرة الانقلابات العسكرية في الفكر النهضوي الاسلامي ومترتباتها علي الواقع الحالي ، الحوار ، العدد السادس ، السنة الثانية ، صيف ١٤٠٧-١٩٨٧ ، ص ص١٠٩-١١٩.

اجانب عنها من حيث ينتمون الي جنسية – وربما جنسيات – أخري ، ورغم ذلك فكلا الفريقين – الوطني والاجنبي – مخاطب بما تشرعه الدولة من حقوق وواجبات متضمنة – وفق اطارها العقيدي الذي تدين به – في دستورها أو ميثاق فكرها أو حركتها ونظمها ، وهذه الحقوق وتلك الواجبات هي التي تضع الخطوط الفاصلة لما يجب علي الدولة رعايته قبل سكانها ، وما يجب – بالمقابل – علي هؤلاء السكان التزامه قبلها بحيث يصبح أي انتهاك أو تعد من لدن احد الطرفين بمثابة الخروج علي اسس الالتزام المتبادل بينهما ،بقطع النظر عن المبادر به والسابق ومن هنا يمكن القول ان الاختصاص البشري هو زاد الدولة في استمرار وجودها كظاهرة اجتماعية وان اختلف الفكر السياسي في تفسير طبيعة هذه الظاهرة بل وبدونه لا ينتظم للاختصاصات الاخري وجود وان ظلت حقائق ثابتة ، فما قيمة الاختصاص العقيدي بدون وعاء بشري يعلن اذعانه لما يفترضه ، وماتربجيه الدولة من هذا الاختصاص ويجاهر بالولاء لقيمه ومقاصده والبراء من كل من يخالف الايمان به والعمل بموجبه. إن الاختصاص العقيدي والمجال كذلك ما لم يجد وعاءا بشريا يحتضنه لا تقوم له حياة ذلك ان العقيدة التزام بايمان والتزام بعمل وكلاهما يتأسس علي وجود المؤمنين العاملين فان غاب هذا الوجود غاب الايمان ، وسقط العمل ومن ثم عطلت العقيدة وغيبت .

ومن جهة اخري ، ما قيمة اختصاص ممارسة السلطة ان لم تجد السلطة من تخاطبهم بهذه الممارسة؟ بل كيف تنهض السلطة أصلا في غياب الذين يشكلون العماد الثاني للوجود السياسي؟ وهل يتصور ابتداء السلطة أو انتهاؤها في دولة ما بلا محكومين ؟ والي أية وجهة سينحو اتجاه السلطة الي استيعاب الاطار العقيدي للدولة ان لم يكن ثمة مسئولون ينصهرون فيه ويجاهدون به؟

والأمر في انتكاس الاختصاص الاقليمي للدولة ليس أقل منه في بقية الاختصاصات ، اذا ماخلت الدولة من اختصاص بشري ، ان الاختصاص الاقليمي في هذه الحالة يصير اختصاصا علي فراغ غير مسكون من الارض ، ويابس لا حراك فيه ولا اعمار ولا استخلاف مهما عظمت ثرواته وكنوزه كما وكيفا . إن هذا يعيدنا مرة اخري الي حقيقة ماسبق قوله عن العلاقة بين هذه الاختصاصات الأربعة من حيث تكامل وجودها وتزامنه في تشكيل الوجود المعنوي والمادي للدولة كعضو فاعل في المجتمع الانساني بعلاقاته وروابطه إن سلما أو قتالا.

والاختصاص البشرى حين يكون على مثل هذه الدرجة من الأهمية من حيث يضمن وجود محل أو مناط لممارسة الاختصاصات الأخرى يتأبى على أن يحلل من مدخل منهاجى ضيق ، ينظر الى البشر على أنهم مجرد كم ، وبالتالى لايشغله الا الجانب العددى فيهم ، من هنا فان منهجا متكاملا لتحليل العنصر البشرى -قوام ممارسة الاختصاص البشرى للدولة- ينبغى أن يستند الى أسس عدة ، أولها يرى من خلاله ذلك العنصر على أنه أحد المكونات الجوهرية للفعل الحضارى ، وبالتالى لايوظف الكم البشرى ولايقيم الا من خلال معرفة مدى عطائه لهذا الفعل

سلبا وايجابا ، والثانى يرى من خلال أيضا العنصر البشرى -مادام يعد مكونا مهما للفعل الحضارى- على أنه صاحب رسالة وهدف فى الوجود ، ولم يوجد عبثا أو سدى ، وبقدر فهمه واقترابه الصحيحين من الهدف الذى خلق من أجله بقدر تناغمه مع الحياة وتوافقه مع الكون ، فضلا على اتساقه مع ذاته اصلاحا واعمارا والعكس صحيح ، أما الأساس الثالث فهو أن العنصر البشرى مادام صاحب هدف حضارى يلزم أن ينمى فيه مايضمن أن يكون وجوده بالطريقة التى أرادها ا لله له ، وهذا يقتضى أن ينمى فيه مايوازن بين متطلبات الجانب المادى فى وجوده ، ومتطلبات الجانب القيمة ، فى وسطية لايطغى فيها انماء جانب على حساب جانب آخر ، حتى يكون بشرا سويا ، والأساس الرابع أن لاينفصل انماء العنصر البشرى عن أمنه ، وأمنه يجب أن يتوافق مع مقاصد الشرع الحنيف، من حيث يضمن له أمن الدين ، والنفس، والعقل ، والعرض، أو النسل ، والمال ، أما الأساس الخامس فهو أن يصان العنصر البشرى من أن يكون حقل تجارب تمارس فيه أهواء ، أو سياسات ، أو ضوابط لتحديده، أو تنظيمه على غير فطرته السليمة ، أو بعيدا عما شرع له خالقه .

ويستوقفنا في الحديث عن الاختصاص البشري للدولة الاسلامية ما يلي من قضايا:

المطلب الأول : اقسام المخاطبين بالاختصاص البشري في الدولة الاسلامية :

الواقع ان احدا لايستطيع ان ينكر - الا اذا كان جاحدا- سبق مصنفات الفقه الاسلامي عامة والفقه السياسي خاصة - التراثي منها وغير التراثي - بالحديث عن هذه الاقسام فقد عودتنا الحديث عن أن من يستحقون الاقامة على اقليم الدولة الاسلامية لايخرجون عن ثلاث فئات ، لاثنتين منها حق الرعوية وحق الرعاية وهما فئة المسلمين، وفئة الذميين ، حين أن للثالثة حق الرعاية دون الرعوية هي فئة المستأمنين ما لم تات في اقوالها و ممارساتها ما يلحقها باحدي الفئتين الاخرين علي ما فصل الفقهاء في ذلك.

فالمسلمون لهم حق الرعوية وحق الرعاية بحكم انتمائهم العقيدي الي نفس ما تدين به الدوله وتجنسهم بجنسيتها واقامتهم المستقرة علي اقليمها والذميون لهم نفس الحقين بحكم تجنسهم بجنسيتها وارتضائهم الاقامة علي هذا الاقليم بموجب عقد الذمة [1] ، وان اختلف انتماؤهم

---

(١) مفهوم الذمي نقصد به ماقاله الفقهاء من أنه يستغرق الكتابي كاليهودي والنصراني ، ومن له شبهة كتب كالمجوسي، وهم الذين ينبغي ان تؤخذ منهم الجزية في دار الاسلام ، فقد اجمع الفقهاء علي ان الجزية تؤخذ من أهل الكتاب ومن المجوس ، وقد فصل ابن قدامة في ذلك ، فذكر ان الكفار ثلاثة اقسام ، قسم اهل كتاب وهم اليهود والنصاري ومن اتخذ التوراة والانجيل كتابا كالسامرة والفرنج ونحوهم ، فهؤلاء تقبل منهم الجزية ويقرون علي دينهم اذا بذلوها لقول ا لله تعالي "قاتلوا الذين لا يؤمنون با لله ولا باليوم الاخر ولا يحرمون ما حرم ا لله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين اوتوا الكتاب حتي يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون" .

الديني عما تدين به الدوله الاسلامية ، اما المستأمنون فليس لهم حق الرعوية لأنهم لايستقرون علي اقليم الدولة بصفة مستقرة دائمة و لايتجنسون بجنسيتها و انما يتوقف وجودهم بين المسلمين علي ظروف طارئة سرعان ما تزول بزوال أسبابها ، فيزول عنهم حق الاقامة المؤقتة ، وان كان هذا لايحرمهم حق الرعاية الذي تكفله لهم عقود الأمان التي يبرمونها مع المسلمين فور دخولهم دار الاسلام ومن البدهي معرفة أن حق الرعاية هنا مقصودة -بالنسبه للفئات الثلاث - حفظ مقاصد الشرع فيهم بحفظ ما يؤمن استقرارهم وبقائهم في الدين والنفس والعقل والعرض و المال حسب ما فصله الشرع من أحكام تخص كل فئه بالعدل والاحسان . والحق أن المقام هنا لايتسع للحديث عما يرتبه اسلام الفئة الأولي، وذمة الفئة الثانية، وأمان الفئه الثالثة من حقوق وواجبات لاتملك حيالها الدولة الاسلامية مادامت شرائط الاسلام والذمة والامان مرعية الا الاذعان والتسليم، وحسبنا أن كتب الفقه الاسلامي علي تنوع تصنيفاتها ومذاهبها قد طوفت بنا في مناح شتي في هذا الصدد ، وفصلت بما فيه الكفايه وافاضت بما يغني عن التكرار (١) ، كما ان للباحث محاولة سابقة في البناء علي ما اوردته هذه المصنفات بشأن ما لكل فئة وما عليها في معرض تناوله بالتفصيل للوجهات الداخلية للامن في الدولة الاسلامية (٢) ، بيد ان ما سبق لا يمنع من ايراد بعض الملاحظات العامة في سياق اقسام المخاطبين بالاختصاص البشري للدولة الاسلامية:

سورة التوبة /الآية رقم ٢٩ ، وقسم لهم شبهة كتاب ، وهم المجوس فحكمهم حكم اهل الكتاب في قبول الجزية منهم واقرارهم بها لقول النبي صلي الله عليه وسلم (سنوا بهم سنة اهل الكتاب) ، ولا نعلم بين اهل العلم خلافا في هذين القسمين وقسم لا كتاب لهم ، ولا شبهة كتاب وهم من عدا هذين القسمين من عبدة الاوثان ومن عبد ما استحسن ، وسائر الكفار فلا تقبل منهم الجزية ولا يقبل منهم سوي الاسلام.

انظر ابن قدامة ، المغني ويليه الشرح الكبير علي متن المقنع لشمس الدين ابي الفرج عبد الرحمن بن الشيخ ابي عمر محمد بن قدامة، القاهرة: طبعة المنار ، الطبعة الثانية ، ١٣٤٦ ، ج١٠، ص٣٨٧ ، وانظر في هذه الأقسام الثلاثة كذلك : ابن قيم الجوزية ، احكام اهل الذمة، تحقيق د. صبحي الصالح ، بيروت : دار العلم للملايين ، ط٣ ، ١٩٨٣ ، ج١ ، ص ص ١-٣ ؛ القاسم ابو عبيد ، الاموال ، تحقيق محمد خليل هراس ، القاهرة : مكتبة الكليات الازهرية، ودار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٠١هـ -١٩٨١م، ص ص ٣٥-٣٩ ؛ د. عبد الكريم زيدان ، احكام الذميين والمستأمنين في دار الاسلام ، بيروت : مؤسسة الرسالة ، الطبعة الثانية، ١٤٠٨-١٩٨٨ ، ص ص ٥-١٣ ؛ نمر محمد خليل النمر ، أهل الذمة والولايات العامة في الفقه الاسلامي، عمان : المكتبة الاسلامية ، الطبعة الاولي، ١٤٠٩هـ ، ص ص ٦٩-١٠٧ .

(١) تراجع المصادر الفقهية المختلفة لمعرفة احكام اهل الذمة والمستأمنين، وعلاقات المسلمين بهم وعلاقاتهم بالمسلمين داخل الدولة الاسلامية وما يرتبه الاسلام علي كل من حقوق وواجبات .

(٢) انظر محاولة الباحث المتواضعة في : مصطفي منجود ، الأبعاد السياسية للامن في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ص ٥٤٣-٦٠٢ ؛ وانظر الجهد الضافي الذي قدمه د. عبد الكريم زيدان في مؤلفه احكام الذميين والمستأمنين في دار الاسلام ، السابق الاحالة اليه والذي يمثل مادة ثرية في تناول هذا الموضوع.

وأولاها : أن وثيقة المدينة أو دستورها -كما يسميه البعض- الذي ابرمه النبي صلي ا الله عليه وسلم عقب هجرته الي المدينة ، يعد أول عهد مكتوب في الخبرة الاسلامية "بين المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم " (1) يشرع حقوق وواجبات كل فئة من الفئات التي كان لها حق المقام في الدولة الاسلامية في المدينة آنذاك ، فوضع بذلك لبنة مهمة في صياغة الأحكام العامة لعلاقة المسلمين بغيرهم ممن يقيمون بينهم.

فمما ذكرته الوثيقة بخصوص المسلمين "انهم امة واحدة من دون الناس .... وان المؤمنين لا يتركون مفرحا بينهم ان يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل ، وان لا يخالف مؤمن مولي مؤمن دونه ، وان المؤمنين المتقين أيديهم علي من بغي منهم أو ابتغي دسيعة ظلم ، أو اثما ، أو عدوانا ، أو فسادا بين المؤمنين ، وان ايديهم عليه جميعا ، ولو كان ولد احدهم . ولا يقتل مؤمن مؤمنا بعضهم موالي بعض دون الناس .... وان سلم المؤمنين واحدة ، لايسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل ا الله، الا علي سواء وعدل بينهم. وان كل غازية غزت معنا يعقب بعضها بعضا ، وان المؤمنين يبيء بعضهم عن بعض بما نال دماءهم في سبيل ا الله . وان المؤمنين المتقين علي احسن هدي واقومه .... وانه من اعتبط مؤمنا قتلا عن بينه فانه قود به ، الا أن يرضي ولي المقتول بالعقل ، وان المؤمنين عليه كافة ، ولايحل لهم الا قيام عليه. وانه لايحل لمؤمن اقر بما في هذه الصحيفة ، وآمن با الله واليوم الاخر أن ينصر محدثا أو يؤويه ، وأن من نصره ، أو آواه فان عليه لعنة ا الله وغضبه يوم القيامة ، ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل ، وانكم مهما اختلفتم فيه من شيء فان مرده الي ا الله والي محمد ...." .

ومما ذكرته الوثيقة بخصوص غير المسلمين من يهود "وانه من تبعنا من يهود فان له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم ... وأن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين ، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم ، مواليهم وانفسهم الا من ظلم واثم ، فانه لايوتغ الا نفسه واهل بيته، وان ليهود بني النجار ... وان ليهود بني الحارث ... وان ليهود بني ساعدة.... وان ليهود بني جشم ... وان ليهود بني الاوس... وان ليهود بني ثعلبة ، مثل ما ليهود بني عوف الا من ظلم واثم فانه لا يوتغ الا نفسه واهل بيته وان جفنة بطن من ثعلبة كأنفسهم ، وان لبني الشطبية مثل ما ليهود

---

(1) انظر في نص وثيقة المدينة أو دستورها : د محمد حميد ا الله ، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوى والخلافة الراشدة، القاهرة: لجنة التأليف والنشر ، ط2 ، 1956 ، ص ص15-21 ؛ احمد زكي صفوت ، جمهرة رسائل العرب ، القاهرة : مكتبة الحلبى ، ط2 ، 1971 ، ج1، ص ص 31-35 ؛ ابن هشام ، مرجع سابق ، ج2 ، ص ص 88-91.

وانظر أيضا :

- M. Watt , Muhammad at Medina ,Oxford : The Calender Press , 1958, PP 221-227; Akram Raslan , op. cit., PP 100-106 .

بني عوف ، وان البر دون الاثم . وان موالي ثعلبة كأنفسهم . وان بطانة يهود كأنفسهم . وانه لا يخرج منهم احد الا باذن محمد ... وان يهود الأوس مواليهم وأنفسهم علي مثل ما لاهل هذه الصحيفة مع البر المحض من اهل هذه الصحيفة ، وان البر دون الاثم لايكسب كاسب إلا علي نفسه وان ا لله علي أصدق ما في هذه الصحيفة وابره"..

ومما ذكرته الوثيقة بين المسلمين واليهود "...وانه لا يجير مشرك مالا لقريش ولانفسا، ولايحول دونه علي مؤمن . وان اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين .... وان علي اليهود نفقتهم وعلي للمسلمين نفقتهم ،وان بينهم النصر علي من حارب أهل هذه الصحيفة وان بينهم النصح والنصيحة والبر دون الأثم . وانه لا يأثم امرىء بحليفة ، وان النصر للمظلوم .... وأن يثرب حرام جوفها لاهل هذه الصحيفة . وأن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم . وانه لا تجار حرمة الا باذن اهلها. وأن ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده ، فان مرده الي ا لله والي محمد رسول ا لله صلي ا لله عليه وسلم . وان ا لله علي اتقي ما في هذه الصحيفة وابره . وانه لا تجار قريش ولا من نصرها. وان بينهم النصر من دهم يثرب .واذا دعوا الي صلح يصالحونه ويلبسونه فانهم يصالحونه ويلبسونه. وانهم اذا دعوا الى مثل ذلك فان لهم ما علي المؤمنين الا من حارب في الدين . علي كل اناس حصتهم من جانبهم الذي قبلهم .. وانه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم أو آثم . وانه من خرج آمن ، ومن قعد آمن ، بالمدينة الا من ظلم واثم . وان ا لله جار لمن بر واتقي ومحمد رسول ا لله صلي ا لله عليه وسلم " [١] .

والملاحظة الثانية ان الذمة - كما يقول بحق الدكتور محمد سليم العوا "عقد لا وضع " [٢] ، ولهذا أكثر من دلالة ، فدلالته الاولى ان الذمة شريعة لازمة لأن العقد شريعة المتعاقدين، وهي كعقد تفرض علي طرفي العقد المسلم والذمي التزامات متبادلة بحيث تصير حقوق احدهما واجبات علي الآخر والعكس صحيح ، فكلاهما في هذه المنزلة علي قدم المساواة ، رغم أن مقاليد السلطة في النهاية تكون بيد المسلمين . ودلالته الثانية ان رفض صفة الوضع عن الذمة ينزه الاسلام عن ارادة الدونية والوضاعة بأهل الذمة لمجرد مخالفتهم -بما يدينون به -له ، وذلك نابع في حقيقة الأمر من اعتبار الاسلام الشرائع الاخري سلسلة من الحلقات التوحيدية في طريق الدين القويم "شرع لكم من الدين ما وصي به نوحا والذي اوحينا اليك وما وصينا به ابراهيم وموسي وعيسي ان اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه ... " [٣] ، وفي الحديث النبوي "مثلي ومثل الانبياء من قبلي كمثل رجل بني بنيانا فاحسنه وجمله، الا موضع لبنة من زاوية من زواياه ، فجعل الناس

---

(١) لاحظ ما استبطه د محمد سليم العوا من مبادىء في ضوء هذه الوثيقة انظر له : في النظام السياسي للدولة الاسلامية ، مرجع سابق ، ص ص ٥٥-٦١.

(٢) انظر المرجع السابق ، ص٢٥٥ وانظر له ايضا "غير المسلمين والنظام الاسلامي" ، الحوار ، العدد الخامس ، السنة الثانية، ١٤٠٧هـ -١٩٨٧م، ص ص٤٩-٥٠ .

(٣) سورة الشوري / الآية رقم ١٣ .

يطوفون به ويعجبون له ويقولون هلا وضعت هذه اللبنة. قال فأنا اللبنة وانا خاتم النبيين " (١) . ودلالته الثالثة أن ربط ما بين المسلمين وغيرهم من الذميين برباط الذمة أدعي لاقامة العلاقة بين الطرفين علي قيمة لاشك في لزومها منهج المسلمين هي قيمة احترام العهود والمواثيق التي لا تحل حراما ولا تحرم حلالا ، ذلك ان لفظ الذمة مأخوذ في اللغة من مادة ذمم بمعني العهد والأمان والضمان والجزية والحق (٢) فكأن الذمي قد دخل في عهد المسلمين وأمانهم علي وجه التأبيد وله الاقامة في دارهم علي وجه الدوام بمجرد ابرام عقد الذمة معه (٣) ، ودلالته الرابعة أن جعل الذمة عقدا ابقي في الحفاظ عليها من كونها وضعاً ما لم تسقط شرائط هذا العقد ، ذلك أن الوضع عرضة للتغيير والتبديل ، فقد يكون وضع امتهان وانتقاص واضطهاد ، أو غير ذلك من أساليب التعدي والبغي والظلم ، وقد يكون وضع احترام ورعاية وتسامح ، أو غير ذلك من أساليب الأمن والحفاظ والعدل ، وقد يتراوح الوضع بين الحالين طبقا لأحوال المتحكمين في مساره وطبيعته ، وما لم تكن هناك ضوابط واضحة لتنظيمه وتقنينه وقواعد ملزمة للذين يجب عليهم انزاله -أى الوضع- منزل الكرامة والبر والتقوى ، وجعل الذمة عقدا هو الذى يوفر هذه الضوابط وتلك القواعد، على سبيل التأبيد لا التأقيت ، وهو الذى لايدع أمام المسلمين -بحكم مايلزمهم به اسلامهم- الا اختيار الوضع الذى يليق بتعامل اسلامهم مع غيرهم ، وهو وضع الاحترام والرعاية والتسامح بالمعنى السابق ، لأن العقد هنا مربوط -كما سبق القول- بقيمة سامقة واجبة ، وليس بأشخاص وظروف ومواقف طارئة، ومن ثم فان التغير فى أى منهم أو التغيير لايؤثر فى ابقاء العهد وابقاء مايضمنه لأهله ، ولذلك اعتبرت الذمة فى أبسط تعريفاتها عقدا مؤبدا ، سواء قام التأبيد على النص باللفظ ، أو مايقوم مقامه من كتابة أو اشارة أو غير ذلك ، أو أسس على القرائن الدالة على رضا الذمى بالذمة (٤) . والملاحظة الثالثة ان جعل الحفاظ علي عقد الذمة لغير المسلمين منوطا بأداء الجزية ، ومن ثم ضرورة اسقاطه حال عدم القدرة علي آدائها - هكذا علي وجه الاطلاق - ينطوي علي عدم فهم لحقيقة ما أراده الاسلام من الجزية، ذلك أن الجزية يؤديها الذمي مقابل الدفاع عنه وعدم مشاركته في أعمال القتال التي يتكفل بها المسلمون ، علي ما يذكر غير واحد من الفقهاء (٥) .

---

(١) رواه مسلم عن ابي هريرة انظر صحيح مسلم بشرح النووي بمرجع سابق ، ج١٥، ص٥١ وروايات اخري ص ص ٥١-٥٥ .

(٢) انظر مادة ذمم في ابن منظور ، لسان العرب ، تحقيق عبد الله الكبير وآخرون ، القاهرة : دار المعارف ، ١٩٧٩ .

(٣) انظر : د عبد الكريم زيدان ، احكام الذميين والمستأمنين فى دار الاسلام ، بيروت : مؤسسة الرسالة ، ط٢ ،١٩٨٨ ، ص ص٦١-٦٢.

(٤) انظر : المرجع السابق ، ص ص٢٠-٢٢ .

(٥) فقد جاء في كتاب الذمة الذي عقده النبي صلي الله عليه وسلم للسيد بن الحارث بن كعب، ولاهل ملته ، ولجميع من ينتحل دعوة النصرانية في شرق الأرض وغربها قريبها وبعيدها فصيحها وعجمها " . . . ولايكلف أحد من أهل الذمة

ومن ثم فان مقابل الجزية أمان غير المسلم علي دينه وعقله ونفسه وعرضه وماله بحقه فان سقط هذا المقابل الذي تؤدي الجزية عنه سقطت الجزية ، بل ان بعض العلماء المعاصرين يرون "ان غير المسلمين من المواطنين الذين يؤدون واجب الجندية ويسهمون في حماية دار الاسلام لا تجب الجزية عليهم (١) . وفوق ذلك فان الاسلام لا يكلف النفوس مالا تطيق مسلمة اوغير مسلمة ، والذمي مكلف بأداء الجزية علي قدر وسعه فليس لنصابها المحدد نمط معين من الأموال والمتاع (٢) ، وليس ثمة عسف أوظلم فى جبايتها ... لقول النبي صلي ا لله عليه وسلم "إلا من

منهم الخروج مع المسلمين الي عدوهم لملاقاة الحروب ومكاشفة الأقران فانه ليس علي اهل الذمة مباشرة القتال ، وانما اعطوا الذمة علي أن لايكلفوا ذلك وان يكون المسلمون ذبابا عنهم ، وحوارا من دونهم ولا يكرهوا علي تجهيز أحد من المسلمين الي الحرب الذي يلقون فيه عدوهم بقوة وسلاح أو خيل ، الا ان يتبرعوا من تلقاء انفسهم فيكون من فعل ذلك منهم وتبرع به حمد عليه وعرف له و كوفيء به" .

انظر : محمد حميد ا لله مجموعة الوثائق ، مرجع سابق ، ص١٢٥ . وانظر أقوال الفقهاء فى كون الجزية مقابل الدفاع عن الذمي وليست بديل كفره ، اوردها : د. عبد الكريم زيدان ، احكام الذميين ، مرجع سابق ، ص ص ١٢١-١٢٢ ؛ د. يوسف القرضاوي ، غير المسلمين في المجتمع الاسلامي ، القاهرة : مكتبة وهبة ، طبعة اولي ١٣٩٧-١٩٧٧، ص٣١ ؛ نمر محمد خليل النمر ، مرجع سابق، ص ص ٢٥٦-٢٥٧ ؛ وانظر ما نقله القاضي ابو يوسف من صنيع ابي عبيدة مع أهل الشام لما عجز المسلمون عن الدفاع عن مدنها ، لما تجمعت الروم في جمع لم ير مثله، فكتب والي كل مدينة ممن خلفه أبو عبيدة الي ابي عبيدة يخبره بذلك فاشتد عليه وعلي المسلمين فكتب أبو عبيدة الي كل وال ممن خلفه في المدن التي صالح أهلها يأمرهم أن يردوا عليهم ما جبي من الجزية والخراج وكتب اليهم ان يقولوا لهم : "انما رددنا عليكم اموالكم لانه قد بلغنا ما جمع لنا من الجموع وانكم اشترطتم علينا ان نمنعكم، وانا لا نقدر علي ذلك وقد رددنا عليكم ما اخذنا منكم ونحن لكم علي الشرط ، وما كتبنا بيننا وبينكم ان نصرنا ا لله عليهم"

انظر : كتاب الخراج ، القاهرة : المكتبة السلفية ، ط٦ ، ١٣٩٧هـ ص ص ١٤٩-١٥٠ .

(١) انظر : د. محمد سليم العوا ، في النظام السياسي ، مرجع سابق ، ص٢٥٧ ؛ د. عبد الكريم زيدان ، احكام الذميين ، مرجع سابق ، ص ص ١٢٩-١٣١.

(٢) الا ما قال به بعض الفقهاء من انه لا يجب ان تؤخذ الجزية من الميتة والخنزير والخمر ، وقد نقل القاضي ابو يوسف عن سويد بن غفلة قوله "حضرت عمر بن الخطاب رضي ا لله عنه وقد اجتمع اليه عماله فقال يا هؤلاء انه بلغني انكم تأخذون في الجزية الميتة والخنزير والخمر ، فقال بلال: اجل انهم يفعلون ذلك . فقال عمر : فلا تفعلوا ولكن ولوا أربابها بيعها ثم خذوا الثمن". انظر : الخراج ، مرجع سابق، ص ص١٣٦-١٣٧، وانظر في أحكام الجزية عامة : ابن قدامة ، مرجع سابق ، ج١٠، ص ص ٥٦٧-٥٨٧؛ الكاساني ، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ، بيروت : دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية ، ١٤٠٢-١٩٨٢ ، ج٧ ، ص ص ١١٠-١١٤ ؛ ابن نجيم الحنفي ، البحر الرائق شرح كنز الرقائق ، بيروت : دار المعرفة ، ط٢ ، د.ت ، ج٥ ، ص ص ١١٩-١٢٦ ؛ ابن عابدين ، حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار ، القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية ، ط٣ ، ١٣٢٤هـ ، ج٣ ، ص ص ٢٧٤ - ٢٧٨ ؛ السرخسي ، المبسوط ، بيروت : دار المعرفة ، د.ت ، ج١٠ ، ص ٧ وما بعدها ؛ ابن قيم الجوزية ، أحكام أهل الذمة ، مرجع سابق. ج١ ، ص٢٢ وما بعدها ؛ القاسم

ظلم معاهدا ، أو كلفه فوق طاقته ، أو اخذ منه شيئا بغير طيب نفسه فأنا حجيجه يوم القيامة"[1]
وقد روي " أن عمربن الخطاب مر بطريق الشام وهو راجع في مسيره من الشام علي قوم قد اقيموا في الشمس يصب علي رؤوسهم الزيت . فقال ما بال هؤلاء ؟ فقالوا عليهم الجزية لم يؤدوها فهم يعذبون حتى يؤدوها . فقال عمر : فما يقولون هم ؟ ومايعتذرون في الجزية . قالوا: يقولون لا نجد .قال : فدعوهم . لا تكلفوهم ما لا يطيقون ، فاني سمعت رسول الله صلي الله عليه وسلم يقول "لا تعذبوا الناس فان الذين يعذبون الناس في الدنيا يعذبهم الله يوم القيامة . وأمر بهم فخلي سبيلهم [2] . أما ما يثار في هذا الصدد من شبهات حول امتهان آدمية اهل الذمة واذلالهم في الهيئة والمظهر حال آدائهم الجزية فهو مردود ، رده بعض علمائنا المعاصرين[3] ، وقد أوجز الباحث القول في تفنيد هذه الشبهات في موضع آخر [4] وحسبنا بعد ذلك قول بعض العلماء بحق "وفي بعض كتب الفقه تصوير يأباه العدل الاسلامي ، وترفضه النفوس الكريمة لكيفية أخذ الجزية - عند وجوبها - من غير المسلمين ، وهذا التصوير مما لا أصل له في الاسلام ، وقد صدق الامام النووي حيث قال هذه الهيئة -المكروهة- باطلة ودعوي استحبابها أشد خطأ " [5] .

ويضاف الي ما سبق ان الجزية تسقط عن غير القادر الوفاء بها ، بل وقد تلزم نفقته ومن يعول من أموال المسلمين ، ومسلك عمر بن الخطاب مع الذمي الذي خرج يسأل الناس سدا لحاجته . ولدفع الجزية خير شاهد علي ما نقول، اذ أخذ عمر بيده وذهب به الي منزله فرضخ له بشيء من المنزل ، ثم ارسل الي خازن بيت المال . فقال: انظر هذا وضرباءه ، فوالله ما أنصفناه ان اكلنا شبيبته ثم نخذله عند الهرم "إنما الصدقات للفقراء والمساكين" ، والفقراء هم المسلمون ، وهذا من المساكين من اهل الكتاب ، ووضع عنه الجزية ، وعن ضربائه [6] .

ويبقي أن المسلم عليه من الأعباء المالية والعينية -كالزكاة والصدقات الآخري- ما يفوق في قدره ومقداره ما يدفعه الذمي من جزية ورغم ذلك فهو مطالب بالدفاع عن نفسه وعن الذمي

القاسم ابو عبيد ، مرجع سابق ، ص٣٠ وما بعدها ؛ أبو يوسف ، مرجع سابق ، ص ١٣١ ومابعدها ؛ د. عبد الكريم زيدان ، أحكام الذميين ، مرجع سابق ، ص ص ١٠٢ - ١٣٨؛ نمر خليل النمر ، مرجع سابق ، ص ص ١١١-١١٤.

(١) انظر : أبو يوسف ، مرجع سابق ، ص ص ١٣٥-١٣٦.

(٢) انظر : المرجع السابق ، ص١٣٥.

(٣) انظر : د. محمد سليم العوا ، في النظام السياسي ، مرجع سابق ، ص٢٥٧؛ د. محمد سامي عبد الحميد ، مرجع سابق، ص ص ١٨٠-١٨١، د. احمد محمد ، فقه الجنسيات - دراسة مقارنة في الشريعة والقانون ، طنطا: دار الكتب الجامعية ، ١٤٠٦هـ - ١٤٠٧هـ ، ص ص ١٦٦-١٦٩ ؛ د عبد الحميد متولي ، مرجع سابق ، ص ص ٥٥١ - ٥٨٨ .

(٤) انظر: د. مصطفي منجود ، الأبعاد السياسية للأمن ، مرجع سابق ، ص ص ٥٨٣ - ٥٨٧ .

(٥) انظر : د. محمد سليم العوا ، في النظام السياسي ، مرجع سابق،ص٢٥٧.

(٦) انظر : ابو يوسف ، مرجع سابق ، ص١٣٦ .

والزود عنه وعن دار الاسلام ، فلماذا ينظر الي الجزية وتثار بشأنها الاقاويل الباطلة بمعزل عن الحديث عن الالتزامات المقابلة التي علي المسلمين ؟

والملاحظة الرابعة : ان ما يثيره بعض المعاصرين بشأن علاقة المسلمين بالذميين من قول ان "لهم ما لنا وعليهم ما علينا" تعويلا علي ما نقله الامام الكاساني في بدائع الصنائع من حديث النبي صلي الله عليه وسلم "فاذا قبلوا عقد الذمة فاعلمهم ان لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين" [1] ، هذا الحديث ذكر أحد العلماء انه لم يرد في كتب الحديث المعروفة ، وانه فتش عنه فيها فلم يقف عليه - بل وسأل عنه المعنيين بعلوم الحديث فلم يعرفوه [2] ، ورغم ذلك فان هذا الحديث إن صح لا يجب أن يفهم علي اطلاقه في ضوء عدة مباديء . أولها أن لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم الا ما استثني بنص أو اجماع ، والثاني أن كلا الفريقين يستويان في منزلة أن لكل منهما حقوقا وعليه واجبات قبل الآخر ، أساسها كفالة الأمن والاستقرار في دار الاسلام ، والثالث انهما في مرتبة واحدة في أحقية الدخول في رعاية الدولة الاسلامية ورعويتها رغم اختلافهما العقيدي ، والرابع أنهما معا مخاطبان بضرورة الخضوع للنظام العام في الدولة الاسلامية دون تفرقة ، والخامس أن أمر العلاقة بينهما مرده وحدة قيم التعامل في القسط والبر والاحسان والتراحم والتعاون وعدم الاعتداء .

ورغم هذه المباديء فان القاعدة العامة المتضمنة في القول السابق ، يرد عليها استثناء يتعلق ببعض الأحكام التي تقرر حقوقا للمسلمين وتفرض واجبات عليهم ليست لغيرهم من الذميين ، وذلك وضع منطقي ذلك "ان الدولة الاسلامية تعتبر الوصف الديني هو الأساس المقبول للتمييز بين الوطنيين في بعض الحقوق ، لأنها محكومة بالاسلام ولا تملك الخروج علي احكامه ، والاسلام اشترط للتمتع بهذه الحقوق المعينة توافر العقيدة الاسلامية في الشخص ، والدولة الاسلامية كما تعتبر الوصف الديني مناط التمييز بين الوطنيين في بعض الحقوق ، تعتبر أيضا هذا الوصف أساس التفرقة بين الوطنيين في بعض الواجبات كما يأمر الاسلام ... " [3] .

---

(١) انظر : عبد الكريم زيدان ، احكام الذميين ، مرجع سابق ، ص٦١ .

(٢) انظر : المرجع السابق ، ص٦١ ، هامش ٣ ،الجدير بالملاحظة هنا أن ما وقع تحت أيدينا من وثائق سياسية خاصة في العصر النبوي وعصر الخلافة الراشدة يؤكد ان مقولة "لهم ما لنا وعليهم ما علينا" ، انما جاءت -سواء علي لسان النبي صلي الله عليه وسلم أو الخلفاء الراشدين أو بقية الصحابة خاصة قادة الفتح الاسلامي- في معرض الاعلام بحال غير المسلمين اذا تحولوا الى الاسلام، فيصيرون كالمسلمين سواء بسواء لهم ما لهم وعليهم ما عليهم . انظر علي سبيل المثال: د محمد حميد الله ، مجموعة الوثائق ، مرجع سابق ، مواضع متفرقة ؛ احمد زكي صفوت، جمهرة خطب العرب ، مرجع سابق ، ج١ ، مواضع متفرقة .

(٣) انظر : عبد الكريم زيدان ، احكام الذميين ، مرجع سابق ، ص٦٢ ، وانظر ايضا ما اضافه د. احمد حمد في فقه الجنسيات ، مرجع سابق ، ص ص ١٨٠-١٨٢ .

والملاحظة الاخيرة ان الاسلام حينما شرع تنظيم أحوال غير المسلمين في دار الاسلام لم يشرع لأن هؤلاء وأولئك أقلية - أو أقليات - حسب ما يدينون به وإنما شرع -وا لله أعلم بما شرع - ليتزل الذمة والأمان منزل القيم التي لا مجال للخروج عليها إلا بحقها ومن ثم فان عدد الداخلين في الذمة أو المندرجين في الأمان - فرداً أو جماعة صغيرة ، أو كبيرة - لا اعتبار له في رعاية الذمة أو اهمالها ، أو الحفاظ على الأمان أو تضييعه، فالعبرة اذن بمدي توافر ما يستوجب الذمة أو الأمان في الداخل في أي منهما وليس بتوافر نصاب عددي للحاق بأيهما ، وفي ضوء هاتين القيمتين تؤسس العلاقات وتشرع الحقوق والواجبات .

وتفريعا على ماسبق يمكن القول إنه فى مجتمع تستعلى فيه شريعة الاسلام قيما وسلوكا، لامجال للحديث عن مشكلة للأقليات ، ذلك لأنه يقطع خط الرجعة أمام ظهور هذه المشكلة من نواح عدة، أولاها أنه فى مثل هذا المجتمع هناك مرجعية أساسية يمكن العودة اليها وتحكيمها ، اذا مابدت على السطح عوامل تقلق العلاقة الانسانية القيمية بين المسلم وغير المسلم فيه ، والثانية كما أن المجتمع الاسلامى لايدع بداية أية فرصة لاشعار غير المسلم أيا كانت ملته بأنه غير مرغوب فيه ، أو أنه بسبب مايدين يستوجب شعورا كهذا بكل سلبياته ، والثالثة أن غير المسلم فى المجتمع الاسلامى -اذا ما أعتبرت حقوقه وكفلت - ليس أمامه من بديل سوى الانصياع للنظام العام الاسلامى كمقتضى مهم للالتزام بما يوجب عليه مقابل هذه الحقوق ، والرابعة أن غير المسلم كذلك -اذا ماتعرض لأى انتقاص داخل المجتمع الاسلامى فليس ثمة مايمنعه من الاحتماء بالنظام العام فى هذا المجتمع ، بما يساعده على رفع شكايته ، ونصرته ، واسترداد مايستحقه دون غبن أو جور ، دون اللجوء من ثم الى طلب حماية دولة أخرى، أو هيئة خارجية أو استدعاء أى منهما لرفع الظلم عليه .

المطلب الثاني : جنسية المخاطبين بالاختصاص البشري في الدولة الاسلامية :

سبق القول إن الدولة الاسلامية تمارس اختصاصها البشري علي ثلاث فئات من الناس وان لكل حقوقه وعليه واجباته ، تبعا لاسلامه، أو ذمته ،أو امانه وأن المسلمين والذميين وحدهم دون المستأمنين لهم حق الرعوية في هذه الدولة، بحكم انتمائهم اليها وتجنسهم بجنسيتها ، فما مغزي ذلك وما دلالاته؟ والواقع أن تحديد جنسية المخاطبين بالاختصاص البشري في الدولة الاسلامية كفيل بالاجابة عن تساؤلات عديدة منها: الي أية وجهة تتجه مقاصد السياسة الشرعية التي تنتهجها؟ ومن له الأحقية في تلقي عوائد هذه المقاصد داخليا؟ ولصالح من تتحرك في تعاملاتها الخارجية؟ ومن الذي يتعين علي الدول الأخري اعتبارهم من رعايا الدولة الاسلامية الذين يخضعون لحمايتها ورعايتها، رغم اقامتهم خارج اقليمها ؟ ومن الذين يحق لها أن تتدخل لنصرتهم في الدين من ابنائها، اذا ما هدد أمنهم وانتهكت حقوقهم خارج اقليمها ايضا؟ بل ومن من الرعايا يحق للدول الاخري مخاطبة الدولة الاسلامية بشأنهم بصرف النظر عن موضوع الخطاب ومضمونه. باعتبارهم واقعين في نطاق اختصاصها-أى الدولة الاسلامية- البشري ؟

هذا يجرنا الي الحديث عن موضوع الجنسية في الفقه السياسي الاسلامي ، ويمكن القول بصفة عامة أن بعض علماء المسلمين المعاصرين استنبطوا من بعض الاحكام العامة التي تضبط علاقة الدولة الاسلامية برعاياها ، ومن تعريفات الفقهاء القدامي لأهل دار الاسلام وأهل دار الحرب بعض ما يلقي الضوء علي المفهوم ، مستفيدين في ذلك من بعض اضافات الفقه المعاصر في هذا الصدد .

وموضوع الجنسية في هذا الفقه تتعدد بشأنه المذاهب وتختلف فيه الرؤي فالجنسية في علم الاجتماع رابطة بين فرد وأمة ، وهي في علم القانون علاقة قانونية تربط فردا بدولة معينة ، وهي في الرؤية السياسية ليست علاقة خضوع فعلي ، بقدر ما هي علاقة ولاء دائم هي أساس الالتزام السياسي المتبادل بين الحاكم والمحكوم (١) . وهي علي وجه العموم "تلك الرابطة السياسية والقانونية القائمة بين الدولة ومجموعة الاشخاص المكونين لعنصرها السكاني ، المستندة في أساسها الي واقع الارتباط الاجتماعي بين طرفيها القائم علي مزيج من المشاعر العاطفية والمصالح المادية والاعتبارات التاريخية، والمنعكسة في مجال القانون في صورة التزامات معينة علي عاتق كل من الطرفين " (٢) .

فهناك ثلاثة عناصر للجنسية ، الدولة ، والفرد ، وعلاقة متعددة الأبعاد بينهما ، الدولة باعتبارها شخصية دولية لها أهلية المخاطبة بأحكام القانون الدولي وعليها حماية رعاياها ليس فقط في الداخل بل وحمايتهم ورعايتهم اذا ما تركوا اقليم الدولة الي الخارج، والفرد باعتباره الشخص الطبيعي الذي يتمتع بالحقوق العامة – علي تنوعها – التي تكفلها له الدولة مقابل خضوعه لسيادتها الشخصية، ولسلطاتها التشريعية والتنفيذية والقضائية، أما العلاقة بينهما فهي قانونية من حيث انه تنشأ عنها آثار قانونية وهي الحقوق والواجبات لطرفي العلاقة وهي سياسية من حيث أنها تحكم طرفي الوجود السياسي معا (٣).

ويفرق نفر من الفقهاء عادة في اقسام الجنسية بين الجنسية الأصلية التي تكتسب فى تشريعات بعض الدول بالولادة علي اقليم الدولة وفي تشريعات بعضها الآخر برابطة الدم أي الانتماء الى أباء يتمتعون بجنسية الدولة التي يقيمون عليها وفي تشريعات غالبية الدول بالولادة علي اقليم الدولة وبرابطة الدم معا ، والجنسية المكتسبة وهي التي يكتسبها الفرد بعد الميلاد ، ويكون ذلك

---

(١) انظر : د عبد الله العريان ، مرجع سابق ، ص ص ٢٦٢-٢٦٣ .

(٢) انظر : د. محمد سامي عبد الحميد ، مرجع سابق ، ص ص ٩٦-٩٧ ؛ وانظر ايضا اضافة د. احمد محمد ، فقه الجنسيات ، مرجع سابق ، ص ص ١٧-٢٠.

(٣) انظر : د محمد سامي عبد الحميد ، مرجع سابق ، ص ص ٩٦-١٠٠ ؛ د. العريان ، مرجع سابق، ص ص ٢٦٢-٢٦٣.

بناء علي التجنس ، أو الزواج ، أو انتقال الاقليم، أو الجزء من الاقليم الذي يتبعه الفرد الي سيادة دولة اخرى[1]

اما الفقه الاسلامي فقد استنبط علماؤه من مفهوم "أهل دار الاسلام" وجود رابطة بين طرفين ، الدار واهلها ، فالدار هي الكيان الحضاري الذي ينتظم وجودهم من خلاله وقد عبر عن نفسه في حقيقة عقيدية واقليمية وسياسية، والأهل هم الذين ينتسبون اليها، ويقيمون علي اقليمها بصفة مستقرة، ويدينون بالولاء لها، والرابطة هي حدود ما بين الدولة واهلها، وهي حدود سياسية لأن ممارسة الدولة علي أهلها أو سلطانها منوطة بتحقيق مقاصد السياسة الشرعية وتشريعية لأن ثمة تشريعات ملزمة للدولة ولرعاياها ينبغي الوقوف عندها بشأن ما يفعل وما لا يفعل ، وما يكتسب من حقوق وما يؤدي من واجبات [2] .

وأهل الدار المعنيون بالقول السابق ، أو الذين لهم حق اكتساب جنسية دار الاسلام هم المسلمون، والذميون ، المسلمون لأن كون كل شخص منهم مسلما يجعله أهلا للانتماء الي جماعة المسلمين ودولتهم ، والتبعية لها والارتباط بها قانونا ، فكل مسلم اذن في دار الاسلام يتمتع بجنسيتها علي أساس توافر الصبغة الاسلامية ، وأما الذميون فلأنهم بذمتهم من أهل دار الاسلام الذين يتساوون مع المسلمين في الارتباط برباط الجنسية ، غير ان بعض الفقهاء يرون أن الجنسية الاسلامية لا تلحق بأهل الذمة لاختلاف حقوقهم والتزاماتهم عن مثيلاتها التي يتمتع بها المسلمون ، وقد رد هذا الرأي ، وأساس تفنيده أن الدولة الاسلامية تأخذ بقاعدة المساواة في الحقوق والواجبات بين المسلم والذمي وان الاستثناء علي ذلك مبني علي العقيدة الدينية التي بسببها يحدث التفاوت احيانا في بعض الحقوق والواجبات كما سبق القول [3] ، وهنا نجد لزاما توضيح بعض النقاط:

وأولاها : ان تمتع المسلمين والذميين بجنسية الدولة الاسلامية علي قدم سواء ، كقاعدة عامة ، لا يعني ان الذميين داخلون في خيوط النسيج العام المكون لجماعة المسلمين فصاروا منهم ، ولا يقضي علي ما بين الفريقين من تميز بسبب المعتقد الديني الذي يجعل من كل منهما أمة دون الأخري ، إن الوطن للجميع من حيث تمتعهم معا بجنسيته ، ولكنه لله من حيث المآل والهيمنة والملكية ، والدين لله من حيث أن مرد الشرائع الصحيحة التي أرسل بها انبياءه الي المسلمين ، وغيرهم كلها إليه ومن حيث ان تكون للدين الهيمنة والسلطان علي الوطن ، لا أن ينتزع منه انتزاعا لينزوي جانبا، ويستعلي الوطن ، وبسبب المعتقد الديني فصلت وثيقة المدينة بين أمتين من

---

(١) انظر : د. محمد سامي عبد الحميد ، مرجع سابق ، ص ص ١٠٠-١٠٢؛ د. العريان ، مرجع سابق ، ص ص ٢٦٨-٢٦٩ .

(٢) انظر : د. عبد الكريم زيدان ، احكام الذميين ، مرجع سابق ، ص٥١ .

(٣) انظر: المرجع السابق ، ص٥٣ .

الناس رغم تمتع كليهما بجنسية دار الاسلام ، فبخصوص المسلمين قالت الوثيقة "إنهم أمة واحدة من دون الناس" وبخصوص غيرهم من يهود قالت "وإن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين ، لليهود دينهم ، وللمسلمين دينهم ... " [١] بيد أن هذا الفصل لا يشكك من جهة في اعتبارهما معا أساس تكوين الجسد الاجتماعي للدولة كما إنه فصل ليست فيه من جهة أخري أية قطيعة لوشائج التعاون والتناصر والتراحم والعدل والبر وما شاكل ذلك من قيم ضابطة للعلاقة بين الفريقين ، ثم انه فصل لا يبيح من جهة اخري للمسلمين بحكم صدارتهم السلطة في الدولة اظهار اية بادرة استعلاء عنصري أو عصبي بغيض ومحرم شرعا ، فالقرآن الكريم يقول "ان اكرمكم عند الله أتقاكم " [٢] . والنبي صلي الله عليه وسلم يقول "اربع في امتي من أمر الجاهلية لايتركونهن ، الفخر في الاحساب والطعن في الانساب والاستسقاء بالنجوم والنياحة"[٣] وفي حديث آخر يقول "من خرج من الطاعة وفارق الجماعة فمات مات ميتة جاهلية ، ومن قاتل تحت راية عمية يغضب لعصبة أو يدعو الي عصبة أو ينصر عصبة فقتلة جاهلية، ومن خرج علي أمتي يضرب برها وفاجرها، ولا يتحاش من مؤمنها ولايفي لذي عهد عهده فليس مني ولست منه " [٤] وفي رواية "من قتل تحت راية عمية يدعو الى عصبية أو ينصر عصبية فقتلة جاهلية " [٥] .

وثانية الملاحظات أن ثمة اختلافا بين بعض العلماء في تفسير أساس اكتساب جنسية الدولة الاسلامية بالنسبة للذمي ، فمنهم من ذهب الي أن الأساس هو الاقامة غير الموقوتة في دار الاسلام ، وقد رد د. عبد الكريم زيدان هذين الرأيين واختار أن أساس جنسية الذمي هو عقد الذمة لمن يدخل في الذمة بالعقد الصريح ، استنادا الي ما قال به أغلب الفقهاء حيث أن من يدخل

---

(١) انظر : هامش رقم ٤ ، وهامش رقم ٥ .

(٢) سورة الحجرات / الآية رقم ١٣ .

(٣) رواه مسلم عن ابي مالك الاشعري . انظر صحيح مسلم بشرح النووي ، مرجع سابق ، ج٦ ، ص ٢٣٥ .

(٤) رواه مسلم عن ابي هريرة .انظر صحيح مسلم بشرح النووي ، مرجع سابق ، ج١٢ ، ص ص ٢٣٨-٢٣٩ .

(٥) رواه مسلم عن جندب بن عبد الله البجلي :انظر المرجع السابق ، ج١٢ ، ص٢٤٠ ؛ وانظر بشأن دحض الاسلام للمفهوم العنصري في التعامل السياسي بل وفي انواع التعامل كافة بين المسلمين وغيرهم : د. فتحي الدريني ، مرجع سابق ، ص٢١٢ وما بعدها ؛ ابن ابي الربيع ، مرجع سابق ، مقدمة د. حامد ربيع ، ص ص ٨٧-٨٨ ؛ د. صلاح الدين الايوبي ، الاسلام والتمييز العنصري ، بيروت : دار الاندلس ، الطبعة الثالثة ١٤٠٤-١٩٨٤ ، مواضع متفرقة ؛ خورشيد أحمد ، الاسلام والتعصب ، ترجمة سعد زغلول ابو سنة ، القاهرة : مجمع البحوث الاسلامية ، ١٣٩٧-١٩٧٧ ، ص ص ٧-٨٨٠

وانظر أيضا :

- Fadl Abdallah, "Islam , Slavery and Racism : The Use of Strategy in Islamic Social Sciences, Vol 4,No.1, "The Pursuit of Human Rights September, 1987 , PP 13 - 50 .

في الذمة عن طريق القرائن الدالة علي رضاه أو بالتبعية لغيره ، أو بالغلبة والفتح ، فان أساس جنسيته هو ارادة الدولة الاسلامية نفسها، فهي تمنح الجنسية لغير المسلم الذمي في هذه الحالات بمحض ارادتها وتقديرها لقواعد الشريعة، وما تقتضيه مصلحة الدولة [١] .

والذي يبدو لنا من هذا الرأي الاخير انه ليس ثمة فارق في أساس الجنسية للذمي في الحالين حال من دخل في الذمة بعقد صريح وحال من دخلها بالقرائن الدالة علي رضاه، فالأساس فيهما معا هو العقد، بيد انه عقد صريح في الحال الأول ، وضمني مبني علي رضا الذمي ورضا الدولة الاسلامية، كما أن أمر اكتساب الجنسية في الحالين معا كذلك – وليس فى حال الدخول فى الذمة بالقرائن ، كما ذهب هذا الرأى– منوط بارادة الدولة الاسلامية وتقديرها ، وفقا لقواعد الشريعة وما تقتضيه مصلحة الدولة الشرعية في ذلك، وهو ما اكده صاحب هذا الرأى –في موضع آخر اذ قال ان "الجنسية في هذه الحالة –أي حال اكتسابها بالعقد الصريح ـ وان كان أساسها العقد، ولكن مع هذا لا تعتبر نظاما تعاقديا صرفا ، لأن ارادة الدولة فيه أظهر ولها حرية واسعة في اجابة طلب الدخول في الذمة ، أو رفضه" [٢] .

أما الملاحظة الثالثة فهي ان جنسية المسلم في دار الاسلام تصبح لا محل لها ولا موضع اذا خلع ربقة الاسلام من عنقه طواعية ، بل ان ذلك قد لا يفقده الجنسية فحسب ، وانما قد ينهي وجوده من الحياة كلها اذا اصر علي ردته رغم الاستتابة والقاعدة في ذلك محكومة ببعض آيات القرآن الكريم ، كقوله تعالي ﴿ولا يزالون يقاتلونكم حتي يردوكم عن دينكم ان استطاعوا ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت اعمالهم في الدنيا والاخرة وأولئك اصحاب النارهم فيها خالدون﴾[٣] ، وقوله تعالي ﴿يا ايها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي ا لله بقوم يحبهم ويحبونه اذلة علي المؤمنين أعزة علي الكافرين يجاهدون في سبيل ا لله ولا يخافون لومة لائم ذلك فضل ا لله يؤتيه من يشاء وا لله واسع عليم﴾ [٤] . وما ورد عن النبي صلي ا لله عليه وسلم في هذا الصدد كقوله "من بدل دينه فاقتلوه"[٥] . وقوله "لا يحل دم امريء مسلم يشهد ان لا اله الا ا لله واني رسول ا لله إلا باحدي ثلاث ، الثيب الزاني ، والنفس

---

(١) انظر : عبد الكريم زيدان ، احكام الذميين ، مرجع سابق، ص ص٥٤-٥٥ .

(٢) انظر : المرجع السابق ، هامش ١، ص٥٥ .

(٣) سورة البقرة / الآية رقم ٢١٧ .

(٤) سورة المائدة / الآية رقم ٥٤ .

(٥) رواه البخاري عن ابن عباس . انظر ابن حجر ، مرجع سابق ، طبعة الريان، ج١٢ ، ص ص ٢٧٩-٢٨٤.

بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة" ، وهذه النصوص وأمثالها هي الأساس فيما فصل فيه فقهاء المسلمين من أحكام الردة ، ضمن أبواب الفقه الأخري (١) .

أما الذمي فان جنسيته تدور مع أساس اكتسابه لها وهو عقد ذمته ومن ثم فهي مرعية قائمة ما رعي الذمي ذمته وأقام عليها وفق ما ارتضاه وارتضي المسلمون فان خرج من ذمته بأن أخل بشروطها فقد أخرج نفسه من جنسية الدولة الاسلامية (٢) .

والملاحظة الرابعة أن غير المسلم الذي يدخل دار الاسلام بعقد أمان وهو المستأمن لا موضع له في جنسية الدولة الاسلامية، لأنه كما سبق القول أجنبي يتمتع بجنسية دولة غيرها ، ومن ثم فان اقامته المؤقتة لا تشفع له في اكتساب الجنسية الاسلامية ، حتي ولو كان كتابيا أو لديه شبهة كتاب ، غير أن مركز الاجنبي هذا قد يتغير فيصير متمتعاً بجنسية الدولة الاسلامية ، وذلك مدخله إما أن يكون قد ارتضي الاسلام دينا وارتضي المقام في دار الاسلام فيصير بذلك من المسلمين له ما لهم وعليه ما عليهم، وإما أن يكون قد ارتضي الذمة سواء بالعقد أو بالقرائن الدالة علي ذلك فيصير بذلك من الذميين ما دام كتابيا أو لديه شبهة من الكتاب غير أن جنسيته في الحالين اسلامه أو ذميته - تكون مكتسبة أو لاحقة وليست أصلية وان كان بعض العلماء يرون "ان اي مسلم في دار الاسلام سواء كان حديث الاسلام منذ لحظة أم كان عريق الاسلام يتصل اسلام آبائه بالعصور الاولي للاسلام احد المواطنين الاصليين لدار الاسلام " (٣) .

والملاحظة الخامسة ان المسلمين اذا كانوا بصفة عامة هم أصحاب الجنسية الاصلية فان الذمي قد تكون جنسيته اصلية وقد تكون لاحقة ، فالأولي يكتسبها لحظة ولادته في دار الاسلام فهو يتبع اباه في الذمة منذ تلك اللحظة ، والثانية يكتسبها بعد ولادته فاذا كان للذمي ولد صغير عند ارتباطه بعقد الذمة فان ولده الصغير هذا يتبعه في الذمة كذلك ، ويكتسب جنسية دار الاسلام ، وتكون في حقه لاحقة ، وكذلك الزوجة تدخل في الذمة تبعا لزوجها ، أو اذا تزوجت ذميا في دار الاسلام (٤) .

---

(١) انظر ما اشير اليه من مصادر وما استخرج من دلالات سياسية لمفهوم الردة في : مصطفي منجود، الابعاد السياسية للامن ، مرجع سابق ، ص ص ٦٠٥-٦١١.

(٢) انظر : د. عبد الكريم زيدان ، احكام الذميين ، مرجع سابق ، ص٥٥ .

(٣) انظر : د. احمد حمد ، فقه الجنسيات ، مرجع سابق ، ص١٧٥.

(٤) انظر : د. عبد الكريم زيدان ، احكام الذميين ، مرجع سابق ،ص٥٥. وانظر ايضا بشأن بعض الدراسات الاجنبية التي تعرضت لبعض النواحي التي عرض لها بخصوص وضع غير المسلمين بين المسلمين واقسامهم خاصة اهل الكتاب .

- Bat Ye'or, The Dhimmi, Jews and Christians Under Islam, Translated From the French by David Maisel and Pual Fenton, Ruthrford, Madison Teaneck: Fair Dickinson University Press, 1985, PP43-112 ; Danil Pipes, in The Path of God-Islam

والملاحظة الأخيرة أن مقولة إن جنسية المسلم عقيدته يجب أن تفهم فى اطار لايتعارض مع ضرورة أن يكون لهذا المسلم وطن ، ينتمى اليه ويكتسب هويته ، فلا تعارض فى حقيقة الأمر فى نظرنا بين أن تكون العقيدة الاسلامية جنسية المسلم ، وكذلك وطنه ، بل التكامل هو الذى يحكم العلاقة بينهما ، فالعقيدة جنسية المسلم من حيث توفر له المعتقد والديانة ، وتحجب عنه من ثم أن يعتقد أو يدين بأية عقيدة غير الاسلام ، أينما حل أو أقام ، وهى بذلك -أى العقيدة- انما تحفظه من عاديات التخبط العقيدى من حيث تأبى عليه الا أن ينتمى اليها وحدها ، كما سبق التفصيل فى الاختصاص العقيدى للدولة الاسلامية ، أن العقيدة هنا تعتبر الرافد الأساسى للوعاء الفكرى والقيمى والثقافى للانسان المسلم .

والوطن جنسية المسلم من حيث يوفر له المكان والمستقر ، ويضمن له أن يجد القاعدة المكانية التى ينطلق منها فى احتضان الوعاء الشامل الذى تضمنه له العقيدة بالمعنى السالف وهذا يعنى أن العقيدة تأتى أولا ، ويكون الانتماء للوطن أحد مقتضياتها وأحد ماتدعو اليه ، لأن يضحى بها فى سبيل الوطن ، أو أن يستبدل الانتماء الى الوطن بالانتماء الى العقيدة على أن لايكون هذا الاحتضان مرادفا لوضع الحواجز الزمانية والمكانية - أو أية حواجز أخرى - بين المسلم وأخيه المسلم فى أى وطن آخر ، ولابينه وبين العالم ، وهكذا بتضافر فعاليات العقيدة ، والوطن والانسان وارادة التفاعل بينها يتكون الفعل الحضارى للمسلم بكل خصائصه التى تميزه عن أى فعل حضارى آخر .

المطلب الثالث : نطاق ممارسة الاختصاص البشري :(قضية السيادة) في الدولة الاسلامية :

وهذه واحدة من القضايا الشائكة في الفقه السياسي الاسلامي المعاصر عامة، وفقه العلاقات الخارجية خاصة , ذلك ان نطاق ممارسة الاختصاص البشري داخليا وخارجيا يرتبط بحدود سلطان الدولة الاسلامية علي اقليمها وأهلها عليه، وأحقيتها في هذه الممارسة سواء اقاموا داخلها وهو الأصل، أم استوطنوا إقليما آخر - وربما أقاليم أخرى - غير اسلامية وهو الاستثناء ، ويتعلق بمدي شرعيتها في اتخاذ أية اجراءات سواء لصد اية محاولات للخروج علي سلطانها ، أو للوقاية من حدوث مثل هذه المحاولات أو تفجرها ، وأحقية الدول الأخري في منازعتها ذلك أو مساءلتها عما يترتب عليه من آثار قد تمس بشكل أو آخر السلطان المقابل لهذه الدول علي

---

and Political Power, New York: Basic Books ,Inc., Publishers,1949, PP 71-93 ; Richard L. Chambers,"Islam and Other Religions",in Cyriac. K.Pullapilly "Islam in The Contemporary World ", Indiana : Cross Roads Books , 1981 , PP 44-53; Abdullah A. An - Naim , "Religions Minorities Under Islamic Law and the Limits of Cultural Relativism",Human Rights Quarterly, Vol 9,1987,PP1-18 .

أراضيها وأهلها ، وطبيعة مايمكن أن نرتضيه من ضوابط قد ترد عليه وما يمكن أن تأباه وتلفظه ومدى ذلك . وآفة ما تثيره هذه القضية ما تنازعته الآراء واختلفت بسببه الأقوال حول مسألة لمن السيادة في الاختصاص البشري في الدولة الاسلامية ، هل للدولة ذاتها ؟ أم لمنهج حكمها الشرعي ؟ أم للذين تمارس عليهم اختصاصها ؟ هذه المسألة لا يكاد الباحث في التنظير السياسي الاسلامي المعاصر ينظر في أكثر ابداعاته إلا يكاد يجد لها مثارا، أو معالجة، وان اختلفت المشارب والموارد ، حتي لكأنها اصبحت شيئا مقررا له مكانة مألوفة في تناول هذا التنظير وكأنه مكتوب عليه أن يمضي في بعض دروبه أسيراً لما قد يثار من خارج بيئته في موضوع السيادة، وأن يضطر للتصدي لما ابتلي به واقع المسلمين من أدواء بسبب تداول ما آثاره الفقه الغربي، وأثمر الخلاف والانقسام حول هذا الموضوع ، ليضيف الي أبوابهما المكرسة فيه - أي واقع المسلمين - أبواباً جديدة ، يشهد بذلك ما ننقله هنا من أقوال لعلمائنا عن السيادة في الدولة الاسلامية.

ذلك ان منهم أولاً من جعل السيادة المطلقة لله وحده ، أو للشريعة الحاكمة التي تستقي منها الدولة عقيدتها وممارستها ومن ثم فان "آية وكالة تقوم لتنفيذ حاكمية الله تعالي بالقوة السياسية لا يمكن أن يقال لها بلغة السياسة والقانون إنها ذات حاكمية بوجه من الوجوه ...وهذه القوة هي الخلافة ، والتي ليست بالحاكم الاعلي وإنما هي نائبة عن الحاكم الاعلي وهو الله .. "[(1)] ، لذلك حرص بعض أنصار هذا الرأي على التفرقة بين السلطة العليا والسلطة الاعلي ، الأولي هي التي تنظم العلاقات داخل الدولة وخارجها سواء فيما بين الافراد في الدولة، أو فيما بين الدولة ذاتها وغيرها من الدول وتلك هي السلطة السياسية، أما الثانية فهي سلطة التشريع الإلهي الذي له السيادة بصفة مطلقة[(2)] ، أما بعضهم الآخر فقد حرص علي التفرقة بين سيادة الشريعة وسيادة القانون علي أساس أن الشريعة ذات مصدر إلهي وطابع سماوي وهذا يحول دون ادعاء جهة انسانية ما لهذه السيادة ، بحجة انها هي التي تصنع الشريعة" فهي ليست صادرة من مصدر بشري أو هيئة انسانية ايا كانت ، مثل القوانين الوضعية "[(3)] ، وقد انتهي صاحب هذا الرأي الأخير الي أنه لا مجال للقول بسيادة الدولة لأنه "لا وجود له في فقهنا الاسلامى ، لاتجيز لنا

---

(١) انظر : المودودي ، نحو دستور اسلامي ، القاهرة : المكتبة السلفية ، الطبعة الثالثة ، ١٣٩٩هـ ص٣٧ ، وله ايضا : الحكومة الاسلامية،القاهرة: دار المختار الاسلامي ، الطبعة الاولي ، ١٣٩٧-١٩٧٧،ص ص٦٤-٧٤ ؛ المستشار علي جريشة ، اعلان دستوري اسلامي ، المنصورة:دار الوفاء، الطبعة الاولي ، ١٩٨٥م-١٤٠٥هـ ، ص٩ ؛ محمد أسد ، مرجع سابق ،ص ص ٧٧-٨١ .

(٢) انظر : د. جمال الدين محمود ، قضية العودة الي الاسلام في الدولة والمجتمع ، القاهرة : دار النهضة العربية ، ١٩٧٦ ، ص٨٧ .

(٣) انظر : د. توفيق الشاوي ، فقه الشوري والاستشارة، المنصورة : دار الوفاء ، الطبعة الاولي ، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م ، ص٥٧٧ .

الشريعة نسبتها الي أية هيئة بشرية ثم إن نسبتها بالذات تعطي للحكومات سلاحا للحكم المطلق الشمولي ، والطغيان باسم سيادة الدول " (١) .

ومنهم ثانيا : ورغم اعترافهم بمحورية دور الشريعة في الدولة الاسلامية، وخضوعها لاحكامها إلا انهم انتصروا للقول بسيادة الدولة الاسلامية وأن لهذه السيادة مظهرين -قياسا علي مظهري السيادة في الدولة القومية المعاصرة - أحدهما داخلي حيث يكون للدولة الانفراد بالسلطة في تنظيم شؤون رعاياها وتدبير أحوالهم ، وضبط حركاتهم علي مقتضي النظر الشرعي ، والثاني خارجي يكون بموجبه للدولة استقلالها وتفردها في اتخاذ قرارها الخارجي ، وإدارة علاقاتها الخارجية مع غيرها من الدول دون تدخل أو اكراه خارجيين قد ينتقصان من سيادتها (٢) .

ومنهم ثالثا : فريق مذهبه أن الأمة هي صاحبة السيادة في الدولة الاسلامية، بل أن من أنصار هذا المذهب من راح يقول "ان المسلمين هم أول أمة قالت بأن الأمة مصدر السلطات كلها ، قبل أن يقول ذلك غيرها من الامم (٣) ، ومنهم من دلل علي سيادة الأمة بأن "الرياسة العليا مكانتها من الحكومة الاسلامية مكانة الرياسة العليا من أية حكومة دستورية، لأن الخليفة انما يستمد سلطانه من الأمة الممثلة في أولى الحل والعقد ويعتمد في بقاء هذا السلطان علي ثقتهم به ونظره في مصالحهم " (٤) ، أما البعض الثالث ممن انتصروا لسيادة الأمة ، فقد برهن علي سلطان الأمة بأن "الحكام ملزمون بتنفيذ ما تفضي اليه الشوري ، وباقامته علي الوجه الذي ارتضاه ممثلو الأمة فالحكام يكونون من هذه الوجهة خداما للأمة ومنفذين لارادتها ،وتكون الأمة هي مصدر سلطانهم فيما يفعلون وما يدعون تنفيذا لما افضت اليه الشوري " (٥) وقد دعم هذا البعض نظرهم هذا ببعض النصوص المنزلة -قرآنا وسنة- التي وجدوا فيها اعلاء لسيادة الأمة ، وعدم اجتماعها علي ضلالة، واعتبار انها المقصودة بالطاعة بعد ا لله ورسوله في الآية التاسعة والخمسين من سورة النساء (٦) .

---

(١) انظر : المرجع السابق ، ص٥٧٦ .

(٢) انظر : د. وهبة الزحيلي ، العلاقات الدولية في الاسلام مقارنة بالقانون الدولي الحديث ، بيروت : مؤسسة الرسالة ، الطبعة الاولي ، ١٩٨١ ، ص ص١١٧-١٢٢ ؛ د. خديجة احمد ابو اتلة ، الاسلام والعلاقات الدولية في السلم والحرب ، القاهرة : دار المعارف ، الطبعة الاولي ، ١٩٨٣ ، ص ٨٨ وما بعدها ؛ د. مروان القدومي ، العلاقات الدولية في الاسلام ، الطبعة الاولي، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م ، ص ص١١١-١١٦.

(٣) وهو قول المفتي الشيخ محمد بخيت المطيعي ، نقله عنه د. عبد الحميد متولي انظر : مؤلفه مبادىء نظام الحكم في الاسلام ، مرجع سابق، ص ٥٥٧.

(٤) انظر : د. عبد الوهاب خلاف ، مرجع سابق ، ص٥٩ .

(٥) انظر : عبد القادر عودة، الاسلام واوضاعنا السياسية، القاهرة : دار الكتاب العربى ، ١٩٥١ ، ص١٥٧.

(٦) انظر : المرجع السابق ، ص ص ١٥٧-١٥٨ .

ومنهم رابعا : من عنده ان السيادة في الدولة الاسلامية انما هي للشريعة وللامة معا ، من حيث ان الشريعة هي التي توجب العدل والاستقامة في الخليفة وان يساوي بين الناس مسلمين وغير مسلمين وان يأتي عن طريق الشوري ثم ان البيعة وحدها لاتطلق يد الخليفة بمجرد تمامها ، ولا تنزع حق الأمة من مباشرة حقوقها بعد تنصيبه،كما ان الشريعة رغم ولايته تفرض قيام أوامر ونواه يجب علي الخليفة اطاعتها ، وكذا أوامر ونواه يجب علي الأمة أن تستمر في ممارستها، فعلي الخليفة ان يشاور الأمة في الأمر، وأن تطيعه ما اطاع الله ، وما لم يفعل ولم يتفق حكمه مع قواعد الشريعة وجب عدم طاعته وجاز لها عزله ، وهذه القواعد نفسها هي التي تعطي الأمة – عن طريق الاجماع – حق التشريع فيما لا نص فيه من قرآن وسنة ، بحيث لا يخالف تشريع الأمة القرآن والسنة [1] ، فطبقا لأنصار هذا الرأي "ان السيد في الدولة الاسلامية أمران مجتمعان ينبغي أن يظلا متلازمين ، ولايتصور قيام الدولة وبقاؤها إلابوجود هذا التلازم هما الأمة والقانون أو شريعة الاسلام ...فالأمة والشريعة معا هما صاحبا السيادة في الدولة الاسلامية " [2] .

ومنهم خامسا : من ذهب بعيدا عن كل الأراء السابقة، فآثر الاعتراض علي اثارةالمسألة برمتها أصلا ، حيث "أنها مسألة – أي السيادة – لم يكن يصح وصفها ، أي انه لم يكن ثمة مايبرر اثارتها أو التعرض لها فلم يكن جائزا البحث فيمن هو صاحب السيادة في الدولة الاسلامية هل هو الله أو الأمة ، وهل يستمد الخليفة أو السلطان سلطته من الله أو من الامة"[3]. وقد انتهي صاحب هذا الرأي – بعد نقده لما قيل في السيادة، ورده نظرية السيادة الي اصلها الفرنسي وبيانه ما ينطوي عليه القول بسيادة الأمة من مثالب ومآخذ ورأيه في عدم صحة القول بان علماء المسلمين القدامي عرضوا لنظرية السيادة ومن هو صاحبها في الدولة الاسلامية[4] الي القول بانه "اذا اريد اثارة هذه المشكلة، فليكن لها الطابع أو المغزي السلبي – بقصد بيان المفاسد التي تنطوي عليها – الذي عرفت به نظرية السيادة، بوجه عام ونظرية سيادة الأمة خاصة لدي نشأتها في بداية العهد بها .... ان الدولة في الاسلام لا سيادة فيها علي الأمة لفرد أو طائفة أو طبقة " [5] .

---

(١) انظر : د. عز الدين فودة ، المجتمع العربي ، مقومات وحدته وقضاياه السياسية ، القاهرة : دار الفكر العربي ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٦ ، ص ص ٢٦٥-٢٦٧ ؛ وانظر له ايضا :السيادة والسياسة في الدولة الاسلامية " مجلة البحوث والدراسات العربية ، العدد السادس ، يونيو١٩٧٥، ص١٤ وما بعدها.

(٢) انظر: د. محمد ضياء الدين الريس ، النظريات السياسية الاسلامية ، القاهرة: دار المعارف ، الطبعة الرابعة ، ١٩٦٧ ، ص٣٤٠ .

(٣) انظر : د. عبد الحميد متولي ، مرجع سابق ، ص٥٥٩ .

(٤) انظر : المرجع السابق ، ص ص ٥٥٨-٥٨٧ .

(٥) انظر : المرجع السابق ، ص٥٨٨ .

ومنهم أخيراً فريق آثر إلا أن يبعد الشريعة عن معترك السيادة، تفريعا علي رؤيته في ابعادها اصلا عن معترك السياسة وتعويلا علي ما قاله قائلهم قديما "اذا تأملت وجدت ان كل ما شرعه الاسلام وأخذ به النبي المسلمين من أنظمة وقواعد وآداب لم يكن في شيء كثير ولا قليل من أساليب الحكم السياسي ، ولا من انظمة الدولة المدنية، وهو بعد اذا جمعته لم يبلغ أن يكون جزءا يسيرا مما يلزم للدولة مدنية من اصول سياسية وقوانين . إن كل ما جاء به الاسلام من عقائد ومعاملات وآداب وعقوبات فانما هو شرع ديني خالص لله تعالي، ولمصلحة البشر الدينية لاغير، وسيان بعد ذلك أن تتضح لنا تلك المصالح الدينية أم تخفي علينا وسيان أن يكون منها للبشر مصلحة مدنية أم لا، فذلك ما لاينظر الشرع السماوي اليه ، ولا ينظر اليه الرسول "[1] وما قاله قائلهم حديثا "ان أساس رسالة محمد صلي الله عليه وسلم وهو الرحمة يختلف عن أساس رسالة موسي عليه السلام وهو التشريع ودفع رسالة محمد صلي الله عليه وسلم - إن عن علم أو عن جهل - بعيداً عن أساسها الحقيقي وقسرها علي أن تكون رسالة تشريع - أي سياسي أو غير سياسي- أصلًا وأساساً ، مع إنها ليست كذلك هو اتجاه يجعل من الاسلام صيغة عربية لليهودية. أو اتجاه يفهم الاسلام بمنطق الاسرائيليات ...فلو ان الله سبحانه اراد أن تحكم الناس في كل زمان ومكان بالتشريع الالهي وحده لاستغرقت أحكام المعاملات كل آيات القرآن ، ولتضمنت تفصيلات كثيرة كما حدث في التوراة و لم تترك للناس ، لكن الله العليم بأمور الناس والخبير بشؤون الحياة قصد ان يترك التشريع في غير العموميات للامة تجتهد فيها بالرأي وتبتدع فيه بالعقل تبعا لتغير احوال الزمان وتبدل أرجاء المكان "[2] ، وهكذا فطبقا لهذا الاتجاه ان الذي يشرع للناس إنما هو الناس والناس هم اصحاب الدولة ، واصحاب السيادة فيها لأن الذي يشرع للشيء ينبغي أن يكون صاحبه ومالكه [3] .

والباحث ليس فى مقام التوقف امام ما أبداه كل فريق من آراء حول مفهوم السيادة، وموقعها في الدولة الاسلامية، فذلك يحتاج حيزا في التناول لا يسمح به سياق ماتعرض له، ويكفى هنا اثبات بعض ما يري الباحث لزاما التعليق عليه، ومن ذلك :

١ - ان كل الآراء التي عرضت آنفا -عدا ما قدمه أنصار الرأي الاخير- متفقة علي مكانة الشريعة ودورها في تأسيس قواعد السلوك السياسي سواء الداخلي أو الخارجي للدولة الاسلامية ، و لم يخرج منها -حاشا الرأي الاخير- من ينكر محورية سلطان الشريعة في الدولة ،

---

(١) انظر : علي عبد الرازق ، الاسلام واصول الحكم ، القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة المواجهة - التنوير،١٩٩٣، ص ص٨٤-٨٥.

(٢) انظر : المستشار محمد سعيد العشماوي ، الاسلام السياسي ،القاهرة: دار سينا للنشر ،الطبعة الاولي ، ١٩٨٧ ، ص ص ٤٥-٤٦ .

(٣) انظر : المرجع السابق ، ص ص ٤٦-٤٧ .

وحتى اولئك الذين انحازوا لعدم القول بسيادة الدولة ، أو اولئك الذين اغضبتهم اثارة مثل هذه القضية في الفقه السياسي الاسلامي، انطلقوا من هذه البدهية، و لم ينكروها.

٢ - ربما كان مرد الاختلاف بين الآراء التي عرضناها -على وجوهها الستة هو عدم التفرقة بين مصدر السيادة ومستقرها في الدولة الاسلامية ، والخلط بينهما أحياناً فالذي لاشك فيه ان الكل مجمع كما سبق -عدا أنصارالرأي الأخير- على أن مصدر السيادة ، على معنى مصدر التشريع لها ، ومن ثم الاستعلاء بها هو المشرع الواحد سبحانه ، وان اختلف تعبيرهم عن ذلك ، لكن الاختلاف بينهم حول مستقر السيادة ، على معنى من الذى يجسدها ويتولاها، فالبعض جعل مستقرها الدولة ، والبعض جعل الأمة المستقر ، والآخرون شغلهم الحديث عن مصدر السيادة أكثر من انشغالهم بمستقرها ، وكأنه لم تكن القضية الجوهرية عندهم أين تستقر السيادة بقدر ماكان يعنيهم اعتراف من استقرت فيه السيادة بسلطان الشريعة المطلق عليه ، فمستقر السيادة عندهم تفريع من أصل ، أما الذين جمعوا السيادة للشريعة والأمة معا ، فالواضح مما نقل عنهم أنه عندما يتعلق الأمر بالمصدر فان للشريعة الكلمة الفصل العليا ، وماذكروه عن تشريع للأمة فيما لانص فيه لاينافى الذى نقول، لأن الشرط عندهم -كما هو عامة فى أى تشريع لانص فيه- أن لايكون هذا التشريع مخالفا للقرآن والسنة ، أى أن هذين المصدرين ضابطان ومستعليان على كل تشريع ، فيجب أن يقاس عليهما ، ولايخرج عن أصل عام فيهما ، حين أن الأمر عندما يتعلق بمستقر السيادة فان الأمة هى هذا المستقر ، أما أصحاب الرأى الأخير فالرأى عندهم أن الشريعة ليس لها سلطان مطلق، ومن ثم فهى ليست مصدرا للسيادة ، لأن الذى يشرع للناس -كما ذكر عنهم سالفا - هم الناس أنفسهم ، ومن ثم فان السيادة مصدرا ومستقرا لهؤلاء الناس ٠

٣ - لايري الباحث في حقيقة الأمر تناقضا بين الذين قالوا بان مستقر السياده الأمة والذين قالوا بل المستقر هو الدولة ، ذلك ان الذين قالوا باستقرارها في الأمة انطلقوا من كون الأمة الوعاء البشري للشريعه وحاضنتها والمخاطبه بأحكامها في الجملة، لكن الأمة لاتتحرك جميعها في التعبير عن سيادتها حين تتعامل مع غيرها من الأمم وإنما تختار بيعة وشوري من ينوب عنها في قيادتها للحفاظ علي أمانات أحكام الشريعة، والذين قالوا باستقرارالسيادة في الدوله لم يقصدوا أية دوله و لم يفصموا عري هذه الدوله عن الأمة التي تحتضنها وتمنحها الولايه عليها وإنما قصدوا دولة إسلامية ، للشريعة السلطان الاعلي فيها وللأمة الكلمة الأخيرة في اختيارها ، أى اختيار الدولة ، من هنا يمكننا القول أن السيادة يصح أن يقال انها للأمة كما يصح أن تنسب الي الدولة، علي أن لايكون الأمر علي اطلاقه للأمة لكون كل فرد فيها - حاكما ومحكوما- راعيا ، مسؤولا عن رعيته وللدوله لأنها الوعاء النظامي لجماعة المسلمين ، والنائبة عنها في التعبير عن مقاصد دينها في الحركه داخليا وخارجيا وتظل الشرعية للدولة مادامت الأمة شرعية ولاشرعية لهذه أو تلك مالم ترع الصفه الاسلامية فيها حقا وحقيقه٠

٤ - لا يجب - في رأي الباحث - أن يتمحور الخلاف في الآراء حول استخدام مفهوم السيادة ودلالاته بين قابل له مسلم بوجوده ، وإن كان ثمة اختلاف حول مآل السيادة مستقرا ومقاما وبين رافض له منكر لوجوده وان تباينت أسباب الرفض بين اعتباره مفهوما لا يقره الشرع لدي البعض، أو اعتباره دخيلا علي الفقه والخبرة الاسلاميين لدي البعض الآخر ، أو اعتباره من شؤون السياسة التي لا دخل للاسلام بها ولا موقع لها فيه عند غيرهم . وأحسب إنه يمكننا التحفظ علي استخدام المفهوم بحيث يمكن قبوله ويمكن رفضه ، فاما القبول فمرده أن المفهوم من ناحية مستقي من مادة عربية أصيلة هي سود ، التي من معانيها العظمة ، والسودد، والمجد ، والشرف ، والسبق ، والغلبة ، والملك ، والولاية ، والرياسة [(١)] ، قال الراغب الاصبهاني "السيد المتولي للسواد، أي الجماعة الكثيرة .... ولما كان شرط المتولي للجماعة أن يكون مهذب النفس ، قيل لكل من كان فاضلا في نفسه سيد، وقوله تعالي (فألفيا سيدها) الزوج يصير سيدا لسياسة زوجته ، وقوله تعالي ﴿ربنا اطعنا سادتنا وكبراءنا﴾ أي ولاتنا وساستنا [(٢)] . وفي الحديث النبوي "لما قالوا للنبي صلي الله عليه وسلم "أنت سيدنا قال : قولوا بقولكم "أي "أدعوني نبيا ورسولا كما سماني الله ولا تسموني سيداً كما تسمون رؤساءكم فاني لست كاحدهم ممن يسودكم في أسباب الدنيا " [(٣)] ، وروي عن عمر بن الخطاب تفقهوا قبل أن تسودوا "أي تعلموا العلم ما دمتم صغارا قبل أن تصيروا سادة منظورا اليكم فتستحيوا أن تتعلموه بعد الكبر، فتبقوا جهالا، وقيل أراد قبل أن تتزوجوا وتشتغلوا بالزواج عن العلم من قولهم استاد الرجل اذا تزوج في سادة " [(٤)] . وفي حديث ابن عمر "ما رأيت بعد رسول الله صلي الله عليه وسلم أسود من معاوية ، قيل ولا عمر؟ قال : كان عمر خيرا منه، وكان هو أسود من عمر" ، قيل "أراد اسخي واعطي للمال وقيل احلم منه ، والسيد يطلق علي الرب ، والملك ، والشريف ، والفاضل ، والكريم ، والحليم، ومتحمل أذي قومه ، والزوج ، والرئيس ، والمقدم .. " [(٥)] .

---

(١) انظر : مادة سود في : ابن منظور ، مرجع سابق .

(٢) انظر: الراغب الاصبهاني ، المفردات فى غريب القرآن ، بيروت : دار المعرفة ، د. ت ، ج١ ، ص ٢٤٦-٢٤٧.

(٣) انظر : ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر ، القاهرة : المطبعة الخيرية ، ١٣١٨هـ ، ج٢، ص٢٠٥.

(٤) انظر : المرجع السابق ، ج٢ ، ص٢٠٦ . وقد نقل ابن حجر بعض الأقوال في معني "تسودوا" ورد بعضها واختار انها تعني الرياسة وقال "والذي يظهر لي أن مراد البخاري أن الرياسة وأن كانت مما يغبط بها صاحبها في العادة لكن الحديث دل علي ان تعلموا العلم قبل حصول الرياسة لتغبطوا اذا غبطتم بحق . ويقول أيضاً إن تعجلتم الرياسة التي من عادتها أن تمنع صاحبها من طلب العلم فاتركوا تلك العادة وتعلموا العلم لتحصل لكم الغبطة الحقيقية" ، انظر : ابن حجر ، مرجع سابق ، طبعة الكليات الازهرية / مرجع سابق ، ج١ ، ص ص٢٦٠-٢٦١.

(٥) انظر : ابن الاثير ، النهاية في غريب الحديث ، مرجع سابق ، ج٢، ص٢٠٦.

والرافد الثاني للقبول – أي لمفهوم السيادة – أنه لاخوف البتة من أن تكون السيادة منطلقا للاستبداد والطغيان في الدولة الاسلامية ، سواء قلنا أن السيادة لها، أو للأمة، في ضوء ما فصل آنفا، فمثل هذا التخوف لا مجال له في دولة تستمد السلطة فيها شرعيتها ، ان في الترشيح ، أو الاسناد، أو الممارسة من قيم الاسلام ، قد يكون للذين تخوفوا فرفضوا المفهوم منطقهم لو أن الدولة الاسلامية يترك فيها للسلطة تدبير ما تشاء ، وتصريف ما تريد ، بلا ضابط ، أما وأن مفهوم هذه الدولة – علي نحو ما شرح في موضع سابق- يغاير مفهوم الدولة في الفقه الوضعي فمنطقي ان تختلف سيادتها في حدود هذه السيادة عن سيادة غيرها من الدول وحدودها.

وثالث الروافد للقبول ما أكد سابقا من أن الأمة الاسلامية لابد لها من واجهة في التعبير عما تريده من تفاعلاتها مع غيرها وما يريده الغير منها وهذه الواجهة – الدولة – تتحدث باسمها وتنوب عنها في ذلك ولهذه الدولة سلطة عليا في مواجهة الدول الأخري ، لكن تعلوها كما قال بحق البعض سلطة أعلي منها هي سلطة الشريعة.

وأما الرفض لمفهوم السيادة فنعلنه في حالين ، حال أن يكون المدخل الي الرفض من باب تأكيد اقصاء الدين عن كل ما له صلة بالدولة وسلطان الشريعة عليها ، فذلك لغو أوهي وأوهن من أن نقف عنده أو نمر عليه ، ذلك أن كل من له أدني وعي بجوهر شريعة الاسلام يجب أن يعلم بدهية أن الدين فيها دين سياسة، والسياسة فيها سياسة دين ، والحال الثاني أن يكون المدخل الي الرفض القول بازدواج السيادة في الاسلام قيما وممارسة ، نقلا للمعركة التي عرفتها الخبرة الاوروبية، ابان الصراع بين الكنيسة والدولة، وتنازع السيادة بينهما علي الناس ، مما أوجد مدخلا في الفكر السياسي الغربي للهجوم علي الكنيسة، وما آلت اليه من فساد والدفاع عن السلطة الزمنية وانفرادها بمقاليد الأمور في الحياة السياسية ، واخضاع الكنيسة لها ولو بالحكم المطلق وهو ما عبرت عنه آراء أو أفكار مكيافيللي، ومارتن لوثر ، وجان كالفن ، وجان بودان ، وتوماس هوبز ، وغيرهم ممن حسموا الصراع لصالح الملوك والأباطرة ضد البابوات والكهنوت (١) .

---

(١) انظر عرضا مجملا لآراء هؤلاء المفكرين في الانتصار لسيادة السلطة الزمنية علي السلطة الدينية في: د. حورية توفيق مجاهد ، مرجع سابق،مواضع متفرقة . وعرضا مفصلا تفصيليا للصراع بين السلطتين وتمخض نظرية السيادة تكريسا لصالح السلطة الزمنية في : د. عبد الحميد متولي بمرجع سابق ، ص ص ٥٥٩-٥٧٥ ؛ د. حامد سلطان ، أحكام القانون الدولي في الشريعة الاسلامية ، القاهرة : دارالنهضة العربية ، ١٩٧٠ ، ص ص١٢٠-١٣٠ ، وانظر أيضا- :

- David Theodore Koyzis , "Towards A Christian Democratic Pluralism : A Comparative Study of New Thomist and Neoclvinist Theories , Unpub. Dissertation , University of Notre Dam , 1988

إن مبعث الرفض هنا ان الاسلام لايعرف ما يمكن تسميته بالازدواجية التشريعية، أو تنازع الاختصاص التشريعي بين سلطة رجال الدين وسلطة رجال الحكم والسياسة ، وليس في تاريخ المسلمين وخبرتهم الحروب الضروس بين هاتين السلطتين (١) ، ذلك لأن أصول التشريع الاسلامي -كما ذكر مراراً- تفرض أن لا يكون ثمة مشرع غير الله سبحانه ، وإن أي تشريع بشري لا قيمة له بل ومردود علي من جاء به ، إن خالف ما في هذه الأصول .

٥ - ان سلطان الدولة الاسلامية أو سيادتها علي المسلمين من رعاياها الذين يقيمون بها كاملة ، أما من يقيمون خارجها فليس ثمة ولاية سياسية للدولة عليهم في أرجح الاقوال ، لقوله تعالي "والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتي يهاجروا وان استنصروكم في الدين فعليكم النصر إلا علي قوم بينكم وبينهم ميثاق والله بما تعملون بصير " (٢) .وقول النبي صلي الله عليه وسلم في الحديث الطويل "واذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم الي ثلاث خصال (أو خلال) فأيتهن ما أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم ، ثم ادعهم الي الاسلام فان اجابوك فاقبل منهم وكف عنهم ثم ادعهم الي التحول من دارهم الي دار المهاجرين وأخبرهم أنهم إن فعلوا ذلك فلهم ما للمهاجرين وعليهم ما علي المهاجرين فان أبو ان يتحولوا منها فأخبرهم أنهم يكونون كالأعراب من المسلمين يجري عليهم حكم الله الذي يجري علي المؤمنين ولا يكون لهم في الغنيمة والفيء شيء إلا أن يجاهدوا مع المسلمين " (٣) ، فمن الواضح اذن "أن المصدرين الاعليين للشريعة الاسلامية لايقيمان سلطة سياسية أو زمنية للدولة الاسلامية علي المسلمين من غير رعاياها المقيمين في دار الحرب ومعني هذا أنهم يخضعون فيما يتعلق بالسلطة الزمنية لولاية الدولة التي يقيمون فيها مع حقهم في نصرة الدولة الاسلامية لهم اذا اضطهدوا في دينهم (٤) . وقد استدل علي ذلك بما أورده الامام ابو حنيفة من الأحكام التي تجري علي المسلمين في دار الحرب (٥) . بل أن البعض يري "ان المسلمين ما داموا يتمتعون كالذميين في دار الاسلام بالأمان علي انفسهم وأموالهم وأعراضهم وهم يؤدون شعائر دينهم فلا اشكال ، وليس هناك ما يدعو الي حرب أو نزال أو تحيز أو انفصال ولا بأس بان يجري عليهم ما يجري علي سائر السكان هناك بشرط إلا يعارض أصلا من أصول دينهم ، فبقاء المسلمين في دار الحرب علي هذا الوضع مغنم كبير لدعوة الاسلام " (٦) .

---

(١) انظر : د. حامد سلطان ، مرجع سابق ، ص ص١٢٦-١٤٣ .

(٢) سورة الانفال ، الآية رقم ٧٢ .

(٣) رواه مسلم عن سليمان بن بريدة عن ابيه : انظر صحيح مسلم بشرح النووي، ج ١٢ ، ص ص ٣٧ - ٣٨ .

(٤) انظر : د. عز الدين فودة ، المجتمع العربي ، مرجع سابق، ص ص٢٧٠-٢٧٣ .

(٥) انظر : نفس المرجع السابق .

(٦) انظر : د. احمد محمد ، فقه الجنسيات ، مرجع سابق ، ص١٨٩ .

أما غير المسلمين فان سيادة الدولة عليهم تشبه سيادتها الكاملة علي المسلمين المقيمين فيها، الا فيما يختص بأمور عقيدتهم ودينهم ، طبقا لقاعدة " لهم ما للمسلمين وعليهم ما علي المسلمين" وفق استثناءاتها كما سبق القول ، فالدولة الاسلامية تباشر عليهم سلطانها السياسي كاملا ، كما يحكم القانون الاسلامي جميع أحوالهم ومعاملاتهم ، شخصية كانت أم تجارية أو مدنية وجنائية هذا بالنسبة للذميين ، اما المستأمنون فالقاعدة أن المستأمن في دار الاسلام بمنزلة الذمي طبقا لما صرح به الفقهاء الا أنه يختلف عن الذمي في بعض الواجبات التي أساس التزام الذمي بها كونه من أهل دار الاسلام "فالجزية مثلا تجب علي الذمي باعتباره من أهل دار الاسلام ، وبدلا عن دفاعها عنه ، ولا تجب علي المستأمن لأنه اجنبي عنها ، وان كان الاثنان من غير المسلمين " (١) .

المطلب الرابع : الاختصاص البشري والعلاقة بين الدولة الاسلامية والأمة الاسلامية :

أشير في موضع سابق الي ان المكون البشري أحد الأبعاد الرئيسية في تعريف مفهوم الدولة الاسلامية ، من حيث أنها الاطار النظامي للجماعة السياسية التي تقيم علي النطاق الاقليمي الذي تمارس عليه سلطانها،وان واجبات الدولة الاسلامية منوط آداؤها بقدرة هذه الجماعة علي تحقيق الشهود الايماني في حراسة الدين وسياسة الدنيا به .

والأمر في بيان العلاقة بين وجود العنصر الانساني وتمثله الجماعة الاسلامية أساسا مناط ممارسة الاختصاص البشري للدولة، ووجود الدولة ذاتها اظهر من أن يعاد الحديث فيه مرة اخري، غير أن هذا الأمر قد يزاد غموضا وتعقيدا اذا ما تساءلنا : هل مفهوم الجماعة الاسلامية هنا يرادف المفهوم الاسلامي للامة؟ ووجه الغموض والتعقيد نابع في حقيقة الأمر من ضرورة الاجابة عن عدة تساؤلات فرعية علي هذا التساؤل الرئيسي أولها اذا كان أمر المرادفة بين المفهومين – الأمة والجماعة – ثابتا فلماذا استخدمت هذه الدراسة مفهوم الجماعة الاسلامية كمكون بشري في تعريفها للدولة الاسلامية دون مفهوم الأمة الاسلامية؟ ألا يعني ذلك –حال ثبات المرادفة – ان الأمة الاسلامية جزء من الدولة ؟ أو بعبارة أدق ان وجود الأمة رهن وجود الدولة باعتبار أن وجود الجزء انبثاق طبيعي لوجود الكل الذي يحويه ويضمه ؟

واذا كان امر المرادفة بين المفهومين غير وارد أصلاً –وهو ما انتهى اليه الباحث– فما حقيقة العلاقة من جهة بين الجماعة الاسلامية والأمة الاسلامية ، وبين الدولة الاسلامية والأمة الاسلامية من جهة اخري ؟ وهل التفرقة من الدقة بمكان؟ واذا كانت كذلك فأين دوائر الالتقاء والتقابل ؟ وأين – بالمقابل – دوائر التمايز والاستقلال ؟ وقد يبدو للوهلة الأولي أن هذه الاسئلة ليس من السهل الاجابة عنها ، وذلك صحيح الي حد كبير لكن ضرورة التصدي لها تحتم محاولة الاجابة ،

---

(١) انظر : د. عبد الكريم زيدان ، احكام الذميين ، مرجع سابق ، ص٦٥ ؛ د. عز الدين فودة ، المجتمع العربي ، مرجع سابق ، ص ص ٢٧٣-٢٧٤ .

ذلك أن هذه الضرورة لا تنبع فقط من مجرد الرغبة في معرفة العلاقة بين هذه المفاهيم الثلاثة، وانما تنبع كذلك من محاولة التعرف على أنسب المفهومين - الدولة والأمة - في التعبير عن الوجود الحضاري الاسلامي في العلاقات الخارجية.

ويمكن في سبيل وضع بعض الخطوط العامة للاجابة الموجزة عن التساؤلات السابقة القول بصفة عامة :

(١) أن هذه المفاهيم الثلاثة تتفق في كون الاسلام هو الوجه الحضاري للتأسيس والالتزام والدعوة، وإن المحتوي العقيدي فيها جميعها يتقدم علي أي محتوي آخر فغايات الدولة وواجباتها الايمانية في حراسة الدين وسياسة الدنيا به تأكيد لهذا المحتوي ، وحقيقة الأمة من حيث كونها رباطا عقيديا ينبع من وحدة المقصد لها في تحقيق مقاصد العبودية لله في ذاتها وفي دعوة الناس الي هذه العبودية ، تأكيد لهذا المحتوي ، وكذلك الحال في الجماعة الاسلامية مكون الدولة البشري ، بيد ان الفرق أنه في حين أن الأساس في تكوين الأمة الرابط العقيدي وحده بحيث ان كل من يلتزم الاسلام شريعة يصبح أحد افراد هذه الأمة أينما حل وأقام ، فان الأساس في تكوين الدولة ليس الرباط العقيدي وحده وإن استعلي علي غيره من الاسس - وانما هناك روابط اخري تمارس عليها بقية اختصاصاتها الأخري ، أما الجماعة فهي كالأمة في أن الانتماء اليها انتماء عقيدي ولكنه انتماء الي جماعة في نطاق مكاني محدود وذات قدرة عددية قد تقصر عن العدد الذي تحتويه الأمة اذ تشمل كل المسلمين علي ظهر البسيطة ، وليس في بقعة أرضية محددة كالجماعة ، فضلا علي ان هذه الجماعة تمارس عليها سلطة معينة اي ان العضو فيها عضو في جماعة مكونة للدولة وليس في جماعة قد تستعلي فيها سلطة واحدة ، وقد تتعددفيها السلطات ، كحال الأمة في وحدتها ووحدة دارها ، وحالها في انقسامها ، وانفراد كل جزء من دارها بدولة معينة.

(٢) ويلحق بما سبق ان الرباط العقيدي اذ يمنح المسلم حق الانتماء الي كل من الدولة والأمة والجماعة انتماء عقيديا فانه ينهض وحده- من ثم- ليقيم علاقة بين الفرد وأمته الاسلامية علي أساس أنه قد صار لبنة في جسدها ، وعضوا من اعضاء هذا الجسد الواجب التداعي له بالسهر والحمي، اذا اصابه مكروه أو ابتلاء ، فكأن العلاقة الايمانية تكفي وحدها كي يتبوأ الفرد المسلم مكانته بين بقية أبناء أمته ، ولذلك فانه يكتسب جنسية هذه الأمة -ان صح التعبير- بمجرد قيام هذه العلاقة.

أما الانتماء العقيدي الي الدولة الاسلامية فلا ينهض وحده لاقامة علاقة بين الفرد المسلم وهذه الدولة ،وانما لابد بعد هذه الرابطة المعنوية من رابطة سياسية هي الاستحواذ علي جنسية هذه الدولة بالأصالة، أو الاكتساب ورابطة مكانية هي الاقامة علي اقليمها بصفة مستقرة، وان لم تكن دائمة ولذلك فان سقوط الرابطتين السياسية والمكانية عن أحد المسلمين قد تفقده حق الرعوية والرعاية ، ومن ثم الانتماء الي الدولة الاسلامية ، لكنهما لا يسقطان حقه في رعوية ورعاية أمته الاسلامية ، ولذلك فان فقدان المسلم لجنسية دولة ما لا يسلبه حقه في التجنس بجنسية الأمة

الواحدة، والانتماء اليها، وفي ذلك بعض العوض -وليس كله- خاصة اذا كانت الأمة مهيضة الجناح ضعيفة البنيان.

ففي الدولة الاسلامية اذن هناك مجال لاسقاط الجنسية عن المسلم وان ظل مسلما ، لكن الأمر في الأمة الاسلامية لا مجال فيه لهذا الاسقاط ، الا اذا سقطت صفة المسلم أصلًا عن المنتمي اليها ، وعليه فانه اذا تذرعت الدولة الاسلامية في ناحية ما بان مسلما ما لا يستوجب نصرتها وحمايتها لأنه من غير المتجنسين بجنسيتها ، فانه لا ذريعة للأمة الاسلامية بأعضائها كافة -بما فيهم أبناء هذه الدولة- في النكوص عن الحماية والنصرة.

(٣) ان العنصر البشري اذا كان مادة اساسية في بناء الدولة والأمة والجماعة، الدولة لايجاد مناط لممارسة بقية اختصاصاتها ، والأمة لايجاد مناط الرباط العقيدي ، والجماعة لكون اعضاؤها مخاطبين بالاختصاص العقيدي واختصاص ممارسة السلطة ، ولكونها الشاغل الرئيسي للنطاق الاقليمي للدولة ، الا أنه في الدولة لا يمكن أن يقوم بناؤها علي فرد واحد ، أو فئة محدودة العدد بل لابد من جماعة هي الجماعة الاسلامية التي لا تنفرد وحدها برعوية الدولة ورعايتها وانما يشاركها في ذلك جماعة غير المسلمين من الذميين من أهل الكتاب فضلا علي رعاية المستأمنين، كما سبق ، أي انه داخل الدولة الاسلامية مسموح بوجود جماعات اخري غير الجماعة الاسلامية ، ولكن الأخيرة لها تميزها لكونها أمة من دون الناس غيرها ممن يشاركها المقام والسكن في اقليم الدولة كما ورد في وثيقة المدينة ، وكون ما تدين به له السيادة بأحكامه وتشريعاته علي الجميع , وان ظل لغير المسلمين من اهل الكتاب دائرة خاصة من التشريع تتفق وما يدينون به.

أما العنصر البشري في الأمة فقد يتدرج بين الفرد من المسلمين والفئة منهم وجماعة المسلمين علي ظهر الأرض ، فالفرد في ذاته قد يكون أمة كقوله تعالي عن أبي الانبياء ابراهيم عليه السلام ﴿ان ابراهيم كان أمة قانتا لله حنيفا و لم يك من المشركين﴾ [1] ، والفئة من المسلمين قد تكون أمة كذلك كما في قوله تعالي ﴿ولتكن منكم أمة يدعون الي الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾ [2] ، وجماعة المسلمين كلهم قد تكون هي الأمة كقوله تعالي ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس﴾ [3] ، لكن الأمة في هذه الأشكال الثلاثة ، أو فيما عداها من أشكال مستبطنة في المعاني الأخري للأمة ، لا يمكن أن تضم في طياتها إلا المسلمين وهذا يعني أنها متجددة متسعة دائما تسمح بدخول غير المسلم فيها اذا برأ من ديانته ودخل في دين الاسلام ولذلك فان ما توصف به

---

(١) سورة النحل ، الآية رقم ١٢٠ .

(٢) سورة آل عمران ، الآية رقم ١٠٤ .

(٣) سورة آل عمران ، الآية رقم ١١٠ .

مثل الأمة الوسط ، والأمة الواحدة ، وأمة الدعوة ، الي آخره انما هي أوصاف تلحق بالمسلمين أعضائها دون غيرهم.

(٤) اذا كان الاسلام الذي تحمل صفته كل من الدولة والأمة والجماعة يفرض التقاء القيم التي تنبع من هذه الصفة في كل منها ، بحيث يقابل -علي سبيل المثال- الأمة الوسط ، الدولة الوسط ، والجماعة الوسط ، ويقابل كذلك الأمة العادلة ، الدولة العادلة ، والجماعة العادلة ، وهكذا الحال في بقية القيم ، لكن التساؤل هنا: هل يلزم ان يقابل الأمة الواحدة الدولة الواحدة ومن ثم الجماعة الواحدة؟ وما الحال اذا تعددت الدول وتعددت الجماعات بتعددها ؟

الواقع أن الأصل في أمة الاسلام أن تظل واحدة ، تجمعها روابط الاسلام التي يجب ان تستعلي علي أية فوارق أخري ، مهما استفحلت آثارها السلبية بين أفراد هذه الأمة ، فالخير لا ينقطع فيها، كما أنها لاتعدم ان يوجد منها دائما من يظهر علي الحق ليقودها الي الوحدة والانسجام والترابط والتعاون ، ووحدة الأمة تستلزم وحدة الدولة ، ووحدة الامامة عليها ، كحال المسلمين ابان عصري النبوة والخلافة الراشدة . غير أن هذا الأصل قد يطرأ عليه ما يغيره ، فاذا بالأمة الواحدة أوزاعا شتي ، وفرقا متعددة ، وهو ما تنبأ به النبي صلي الله عليه وسلم ، ومن هنا قد تستحكم في الأمة أكثر من دولة وأكثر من قيادة وأكثر الفقهاء علي ما سنري نظروا الي تعدد الدول وتعدد السلطات عليها علي انه ضرورة تزول بزوال أسبابها، لكنهم -خاصة الجويني- حرصوا علي الملازمة بين وحدة الأمة ووحدة الأمامة ووحدة الدوله في نفس الوقت الذي حرصوا فيه علي الملازمة بين تعدد الدول وتعدد الامارة -لا الامامة عليها- لانه لا وحدة للامامة الا حين تكون الأمة واحدة ، أو بعبارة أدق الا حين تكون حقيقة الدوله ترجمة صادقة لحقيقة الأمة .

(٥) ان الخبرة الاسلامية تشهد علي أن الأسبق في البناء المادي والمعنوي في التاريخ الحضاري الاسلامي هو الجماعة الاسلامية التي بدا النبي صلي الله عليه وسلم في تكوينها بمكة ، وأنه لولا ارهاصات هذا التكوين ما كان التطور اللاحق نحو اقامة الدولة في المدينة ، ذلك ان الجماعة في هيكلها الاولي من المهاجرين ، أو في اتساع دائرتها بعد ذلك بدخول الانصار فيها كانت هي الأمة التي ميزها الرسول صلي الله عليه وسلم من دون الناس وهو يصوغ وثيقة المدينة ، فالجماعة الاسلامية جاءت أولا ثم صيغ البنيان السياسي لها ثانيا فهل يعني ذلك ان التطور نحو الأمة أعقب ذلك ؟

والذي لاشك فيه أنه ان كان المقصود بالأمة هنا هو الفئة الصغيرة من المسلمين لصار ظهور الأمة بهذا المعني مرادفا لظهور الجماعه في مكة والمدينة ، أما ان كان المقصود بالأمة جموع المسلمين الذين كان لبناء الدولة -والانطلاق منها للدعوة داخل عاصمتها وخارجها في عصري النبوة والخلافة الراشدة- أثر كبير في تزايد اعدادهم وشمولهم اجناسا اخري غير عربية وهنا يصبح قولنا إن التطور نحو الأمة بهذا المعني أتـي لاحقا التطور نحو الجماعة الاسلامية والدولة اطارها النظامي الحضاري .

حاصل القول اذن ان الامة الواحده هي الجماعه الاسلامية الواحده في الدوله الاسلاميه الواحدة حال توحد المسلمين في دار الاسلام تحت قيادة امام واحد ، أو سلطة سياسية واحدة تقودهم نحو غاياتهم الايمانية ، أما إن تفرقت الأمة وتفرقت بها من ثم دار الاسلام الي جماعات متعددة ، واستعلت على كل جماعة منها سلطة سياسية في ناحية ما من هذه الدار ، فهنا تمايز الأمة والجماعة بحيث تصير كل جماعة جزءا من الأمة ، وليست مرادفة لها ، ولا تصبح الدولة إلا ترجمة صادقة للجماعة من الأمة في ناحيتها وليست ترجمة صادقة لأمة لأن الأمة الواحده كما سبق القول يفترض فى الأصل ان تحكمها دولة واحدة ، وليس بمجموعة من الدول .

وهكذا تظل الدولة في كلا الحالين حال توحد الأمة وحال تعددها هي الوجه الحضاري في التعبير عن كيان الأمة ولكن شتان بين الكيان المتوحد والكيان المتعدد ، وبقدر ما في الأول من توحد في الهوية والمسعي بقدر مافي الآخر من تشتت فيهما ، وافة التعدد انه قد يظهر الأمة -من خلال الجماعات في كل دولة- وكأن لها أكثر من لغة ومصلحة ومقصد في علاقاتها الخارجيه ، وهذا التضارب والاختلاف قد يرتد اليها في النهاية إن في شكل انتكاسات خارجية ، أو في شكل عداوات داخلية وما حال الأمة الاسلامية الآن الا شاهد صدق علي هذه الانتكاسات وتلك العداوات .

المبحث الرابع : الاختصاص الاقليمي للدولة الاسلامية :

وهو آخر اختصاصات الدولة الاسلامية وان كان لا يقل عنها في محورية مكانته ، وضرورة وجوده لاكتمال صلاحياتها ، ذلك لأنه يمثل الوعاء الارضي الذي يحتضن الاختصاصات الثلاثة الأخري فالدولة لاتستطيع أن تمارس أيا من هذه الاختصاصات ما لم يتهيأ لها النطاق المكاني الذي تنطلق منه كقاعدة راسخة تعلن من خلاله عن هويتها ووجودها ورسالتها الحضارية ، وكركيزة قوية تستمد منها مصادر انمائها ومعايشها ، وروافد انشطتها العقيدية ، والسياسية ، والاقتصادية ، والثقافية ، والقيمية، والاجتماعية ، وما عداها من أنشطة لا تستقيم لها حركة بدون ممارستها ولايبقي لها كيان ما لم تؤد الحد الادني الضروري منها كي تتبوأ مكانها ومكانتها بين غيرها من الدول لذلك اعتبر الاسلام الدفاع عن أراضي المسلمين دفاعا في الحقيقة عن عقيدتهم وعن كل من يقيم عليها ، ويتمتع برعويتها ، فضلا على كونه دفاعا عن السلطة الشرعية التي تتولي امرهم علي نهج الاسلام وشرعه ، بل أن مسؤولية هذا الدفاع الشامل عن اختصاصات الدولة الاسلامية كلها قد ترقي في حالات الضرورة الي مرتبة الجهاد المفروض علي العين ، لا علي الكفاية ، الذي لا يعفي من القيام بواجبه الا لعذر شرعي علي ما فصل علماء الفقه [1] ، واعتبر أمن الدولة

---

(١) فقد ذكر ابن نجيم الحنفي انه اذا هجم العدو علي بلدة معينة من بلاد المسلمين "فيجب النفير علي جميع أهل تلك البلدة وكذا من يقرب منهم ، ان لم يكن بأهلها كفاية ، وكذا من يقرب ممن يقرب، ان لم يكن ممن يقرب كفاية ، أو تكاسلوا ، وعصوا. وهكذا الي ان يجب علي جميع اهل الاسلام شرقا وغربا ، كتجهيز الميت والصلاة عليه ، يجب اولا علي اهل محلته

الاسلامية بناء علي ذلك أمنا منقوصا ، اذا ما ابتليت الدولة بهذه الاختصاصات – مفردة أو مجتمعة – بالتهديد أو الانتهاك ، أو الاختراق ، أو بغير ذلك من اعمال التعدي والبغي ، داخليا وخارجيا .

ومن هنا يمكن القول إن علاقة الترابط التي تقوم علي التعاضد والتكامل بين الاختصاصات الاربعة ينبع من كون الاقليم هو النطاق الذي تخاطب من خلاله السلطة الشرعية رعاياها من المسلمين وغير المسلمين علي أراضيها كما تخاطب من خلاله كذلك غير المسلمين خارج هذه الاراضي ، طبقا لما يفرضه اختصاصها العقيدي في التعامل السياسي في كلتا الوجهتين . وسوف نتوقف عند بعض القضايا التي يثيرها تناول هذا الاختخصاص الاخير ، وأهمها ما يلي:

المطلب الأول : الاختصاص الاقليمي ومشتملات اراضي المسلمين :

فقد تحدث الفقهاء عن امتداد اراضي المسلمين – أو بلادهم علي ما يذكر الكثير منهم – بغض النظر عن توحد الاقليم الذي يحتويها أو انقسامه فذكروا انها تشمل الحرم الذي يضم مكة وما طاف بها من اراض ، واراضي الحجاز وما عداها من اراض اخري اسلم عليها أهلها أو أصحابها المسلمون، أو استولي عليها المسلمون صلحا أو عنوة ، وقد رتب الفقهاء لكل قسم بعض الأحكام الشرعية علي النحو التالي :

١ – فمكة من أراضي الحرم هي البقعة المباركة التي جعلها ا لله اول بيت وضع للناس ﴿إن أول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركا وهدي للعالمين﴾ [(1)] ومن المسائل التي تتعلق بأحكامها ثمة مسألتان مهمتان ، اولاهما تتعلق بفتحها ، فقد اختلف الفقهاء في ذلك ما بين قائل بأنها فتحت عنوة وقائل بل فتحت صلحا ، مع اجماع الفريقين علي أن الرسول لم يغنم منها مالا و لم يسب فيها ذرية ، فذهب ابو حنيفة ومالك الي أنه دخلها عنوة ، فعفا عن الغنائم ومن علي السبي، وان للامام اذا فتح بلدا عنوة ان يعفو عن غنائمه ويمن علي سبيه ، وذهب الشافعي الي انه دخلها صلحا بموجب عقد مع ابي سفيان ، علي أساس "ان من اغلق بابه كان آمنا ، ومن تعلق بأستار

فان لم يفعلوا عجزا وجب علي من يليلتهم كما ذكرنا . هكذا ذكروا وكان معناه اذا دام الحرب بقدر ما يصل الابعنون وبلغهم الخبر والا فهو تكليف ما لا يطاق.." انظر : ابن نجيم ، مرجع سابق، ج٥ ، ص٧٨. اما ابن قدامة الحنبلي فقد افتي بأن الجهاد يصير فرض عين في ثلاثة مواضع " احدها اذا التقي الزحفان وتقابل الصفان ، حرم علي كل من حضر الانصراف ، وتعين عليه المقام لقوله تعالي " يا أيها الذين آمنوا اذا لقيتم فئة فاثبتوا " ، وقوله "واصبروا ان ا لله مع الصابرين" ، وقوله ﴿يا أيها الذين آمنوا اذا لقيتم الذين كفروا زحفا فلا تولوهم الادبار ...﴾ ، والثاني اذا نزل الكفار ببلد تعين علي اهله قتالهم ودفعهم ، والثالث اذا استنفر الامام قوما لزمهم النفير لقوله تعالي ﴿يا أيها الذين آمنوا ما لكم اذا قيل لكم انفروا فى سبيل ا لله اثاقلتم الي الارض ..﴾ ، وقال النبي صلي ا لله عليه وسلم "اذا استنفرتم فانفروا".

– انظر : ابن قدامة ، مرجع سابق ، ج١٠، ص ص ٣٦٥-٣٦٦ .

(١) سورة آل عمران /الآية رقم ٩٦ .

الكعبة فهو آمن ، ومن دخل دار ابي سفيان فهو آمن" ، الا ستة انفس استثني النبي صلي ا الله عليه وسلم قتلهم ، ولو تعلقوا باستار الكعبة لايذائهم النبي صلي الله عليه وسلم والمسلمين ، ولأجل عقد الصلح لم يغنم الرسول منها شيئا ، ولم يسب من اهلها احدا ، وليس للامام اذا فتح بلدا عنوة ان يعفو عن غنائمه ، ولا يمن علي سبيه لما فيه من حقوق الله تعالي وحقوق الغانمين فصارت مكة وحرمها حين لم تغنم ارض عشر ان زرعت لا يجوز ان يوضع عليها خراج .

والمسألة الثانية تتعلق بالموقف من بيع دورها واجارتها ، فمنع ابو حنيفة بيعها واجاز اجارتها في غير ايام الحج لما روي عن النبي صلي الله عليه وسلم "مكة حرام لا يحل بيع رباعها ، ولا اجور بيوتها" ، وذهب الشافعي الي جواز بيع دورها ، واجارتها ، لأن الرسول صلي الله عليه وسلم أقرهم عليها قبل الاسلام وكذلك بعده ، أما الامام احمد فرأي ان بيع دورها مبني علي الروايتين ، فان قلنا انها فتحت عنوة لم يجز بيعها ولا اجارتها ، وان قلنا انها افتتحت صلحا فانه يجوز بيعها واجارتها كما ذكر ابو يعلي في أحكامه السلطانية [1] .

٣ - واما ما طاف بمكة من اراض من جوانبها ، وحده من المدينة دون التنعيم عند بيوت بني غفار ، علي ثلاثة اميال ، ومن طريق العراق علي ثنية جبل بالمنقطع ، علي سبعة اميال ، ومن طريق الجعرانة في شعب آل عبد الله بن خالد ، علي تسعة أميال ، ومن طريق الطائف ، علي عرفة من بطن نمرة علي سبعة اميال ، ومن طريق جدة ، منقطع الشعائر علي عشرة اميال . قال الماوردي وأبو يعلى "فهذا حد ما جعله الله حراما لما اختص به من التحريم وباين بحكمه سائر البلاد" ، وهذا التباين يدور حول خمسة احكام عندهما :

أولها : أن الحرم لا يدخله محل قدم اليه حتي يحرم لدخوله اما بحج أو بعمرة، يتحلل بها من احرامه ، وقال ابو حنيفة يجوز أن يدخلها المحل اذا لم يرد حجا أو عمرة ، الا أن يكون ممن يكثر الدخول اليها لمنافع اهلها كالحطابين والسقايين ، الذين يخرجون منها غدوة ، ويعودون اليها عشية، فيجوز لهم دخولها محلين لدخول المشقة عليهم في الاحرام كلما دخلوا ، ونقل أبو يعلي أن القادم اذا دخل اليها حلالا فقد اثم ، ولزمه احرام علي وجه القضاء [2] ، أما الماوردي فذكر أنه لا قضاء عليه ولا دم ، لان القضاء متعذر ، فانه اذا خرج للقضاء كان احرامه الذي يستأنفه مختصا بدخوله الثاني ، فلم يصح أن يكون قضاء عن دخوله الأول ، فتعذر القضاء ، وأعوز فسقط ، وأما الدم فلا يلزمه لأن الدم يلزم جبران النسك ، ولا يلزم جبرانا لأصل النسك [3] .

---

(١) انظر : الماوردي ، الاحكام السلطانية ، مرجع سابق ، ص ص ١٦٤-١٦٩ ؛القاضي ابو يعلي، مرجع سابق ، ص ص١٩٣-١٩٨ .

(٢) انظر : ابو يعلي ، مرجع سابق ، ص١٩٩.

(٣) انظر : الماوردي ، الاحكام السلطانية ، مرجع سابق ، ص١٦٦ ؛ وما نقله ابو يعلي مشابها له، مرجع سابق ، ص٢٠٠ .

والحكم الثاني ان لايحارب اهلها لتحريم رسول الله صلى الله عليه وسلم قتالهم فان بغوا على أهل العدل فقد ذهب بعض الفقهاء الي تحريم قتالهم، مع بغيهم ويضيق عليهم حتي يرجعوا عن بغيهم ، ويدخلوا في أحكام أهل العدل، والذي عليه أكثر الفقهاء انهم يقاتلون علي بغيهم اذا لم يكن ردهم عن البغي الا بقتال ، لأن قتال أهل البغي من حقوق الله تعالي لا يجوز أن تضاع ، ولأن تكون محفوظة في حرمه ، أولي من أن تكون مضاعة فيه ، أما إقامة الحدود فيه، فمذهب الشافعي ان تقام فيه علي من اتاها ، ولايمنع الحرم اقامتها سواء أتاها في الحرم أو في الحل ، ثم لجأ الي الحرم ، وذهب أبو حنيفة أنه إن اتاها في الحرم اقيمت فيه ، وان اتاها في الحل ثم لجأ الي الحرم لم يقم عليه فيه ، وألجيء الي الخروج منه ، فاذا خرج أقيمت عليه [1].

والحكم الثالث ان يحرم صيده علي المحرمين والمحلين من اهل الحرم ومن طرأ عليه، فمن اصاب من صيده وجب عليه ارساله ، فان تلف في يده ضمنه بالجزاء كالمحرم، وهكذا لو رمي من الحرم صيدا في الحل ضمنه ، لانه قاتل في الحرم ، ولو رمي من الحل صيدا في الحرم ضمنه ، لأنه مقتول في الحرم . ولو صيد في الحل وادخل الحرم فهو حرام عليه ، ويلزمه ارساله في الحرم عند ابن حنبل وابي حنيفة ، وعند الشافعي هو حرام ، ولايحرم ما كان مؤذيا من السباع وحشرات الارض [2].

والحكم الرابع انه يحرم كذلك قطع شجره الذي انبته الله تعالي فيه ، ولايحرم قطع ماغرسه الآدميون كما لايحرم قطع الأنيس من الحيوان -أي المستأنس- ولا يحرم رعي فلاه ، وذهب ابو يعلي الي عكس ذلك ويضمن ما قطعه من محظور شجره [3].

والحكم الخامس انه ليس لجميع من خالف دين الاسلام من ذمي أو معاهد أن يدخل الحرم ، لا مقيما فيه ولا مارا به ، وهذا مذهب الشافعي وأكثر الفقهاء، وجوز ابو حنيفة دخولهم اذا لم يستوطنوه ، فان دخله مشرك عزر اذا دخله بغير اذن و لم يستبح قتله ، فان دخل بأذن لم يعزر ، وأنكر علي الاذن له ، و لم يستبح قتله ، وعزر ان اقتضت حالة التعزير ، واخرج منه المشرك آمنا، وان أراد مشرك دخول الحرم ليسلم فيه منع منه ، حتي يسلم قبل دخوله ، واذا "مات مشرك في الحرم حرم دفنه فيه ، ودفن في الحل ، فان دفن في الحرم ، نقل الي الحل ، الا ان يكون قد بلي رفاته ، فيترك كما ترك فيه اموات الجاهلية ، أما سائر المساجد ففي جواز الاذن للمشرك

---

(١) انظر الماوردي ، الاحكام السلطانية ، مرجع سابق ، ص١٦٦ ؛ ابو يعلي ، مرجع سابق ، ص٢٠٠ .

(٢) انظر : الماوردي ، الاحكام السلطانية ، مرجع سابق ، ص١٦٧؛ ابو يعلي مرجع سابق ، ص ص٢٠٠-٢٠١ .

(٣) انظر : الماوردي ، الاحكام السلطانية ، مرجع سابق ، ص١٧٦ ، ابو يعلي مرجع سابق ، ص٢٠١ .

في دخولها روايتان ، الأولي جواز ذلك ما لم يقصدوا بالدخول التبذل فيها ، فان قصدوا ذلك منعوا، والثانية عدم الاذن له بحال [1] .

٣ - وأما أراضي الحجاز ، فقد قيل إن الاصل في تسمية الحجاز أن أراضيه تحجز بين تهامة ونجد ، وقيل لأنها احتجزت الجبال ، وما سوي الحرم منها مخصوص من سائر أراضي المسلمين باحكام اربعة :

- أولها ان لا يستوطنه مشرك أو ذمي ، لما روي عن النبي صلي ا لله عليه وسلم "اخرجوا المشركين من جزيرة العرب" و "لايجتمع في جزيرة العرب دينان" ، وقد اجلي عمر بن الخطاب اهل الذمة عن الحجاز ، وضرب لمن قدم منهم تاجرا أو صانعا مقام ثلاثة ايام ، ويخرجون بعد انقضائها ، فجري به العمل واستقر عليه الحكم ، فاذا انقضت صرف عن موضعه وجاز ان يقيم في غيره ثلاثة ايام ثم يصرف الي غيره ، فان اقام بموضع منه أكثر من ثلاثة ايام ، عزر ان لم يكن معزورا ، ورغم ذلك ذهب ابو حنيفة الي جواز استيطان المشرك من ذمي ومعاهد جزيرة العرب[2].

- والثاني ان لايدفن فيه امواتهم ، وينقلون ان دفنوا الي غيره ، لان دفنهم فيه مستدام ، فصار كالاستيطان ، الا ان تبعد مسافة اخراجهم منه ، ويتغيروا ان اخرجوا ، فيجوز لأجل الضرورة أن يدفنوا فيه [3] .

- وثالثها ان لمدينة الرسول صلي ا لله عليه وسلم بالحجاز حرماً محظوراً مابين لابتيها ، يمنع من تنفير صيده ، وعضد شجره كحرمة مكة ، فان قتل صيده وعضد شجره ، فقد قيل ان جزاءه سلب ثيابه ، وقيل تعزيره ، واباحه ابو حنيفة وجعل المدينة كغيرها [4] .

---

(١) انظر : الماوردي ، الاحكام السلطانية ، مرجع سابق ، ص ص ١٦٧ - ١٦٨ ؛ ابو يعلي ، مرجع سابق ، ص ص ٢٠١-٢٠٢ .

(٢) انظر : الماوردي ، الاحكام السلطانية ، مرجع سابق ، ص ص١٦٧-١٦٨ ؛ ابو يعلي ، مرجع سابق ، ص ص ٢٠٣-٢٠٤ . وقد نقل محقق الاحكام السلطانية لأبي يعلي عن الأصمعي قوله "جزيرة العرب : ما بين اقصي عدن أبين الي ريف العراق طولا ، ومن جدة وما والاها الي اطراف الشام عرضا، وسميت جزيرة العرب لاحاطة البحار بها ، يعني بحر الهند، وبحر القلزم، وبحر فارس، وبحر الحبشة ، واضيفت الي العرب لانها كانت بأيديهم قبل الاسلام وبها اوطانهم ومنازلهم ، لكن الذي يمنع المشركون من سكناه الحجاز خاصة ، وهو مكة والمدينة واليمامة ، وماوالاها لا فيما سوي ذلك مما يطلق عليه جزيرة العرب لاتفاق الجميع علي ان اهل اليمن لا يمنعون منها مع انها من جملة جزيرة العرب ، هذا مذهب الجمهور وعن الحنفية يجوز مطلقا الا المسجد ،وعن مالك يجوز دخولهم الحرم للتجارة . وقال الشافعي: لا يدخلون الحرم اصلا الا بأذن الامام لمصلحة المسلمين خاصة" انظر : ابو يعلي ، مرجع سابق ، ص ص٢٠٢-٢٠٣.

(٣) انظر: الماوردي ، الاحكام السلطانية ، مرجع سابق، ص١٦٨؛ ابو يعلي، مرجع سابق، ص٢٠٤.

(٤) انظر : نفس المرجع السابق .

– ورابعها ان أرض الحجاز اختص رسول الله صلي الله عليه وسلم بفتحها ، وهي تنقسم لهذا الاختصاص قسمين ، احدهما صدقات رسول الله صلي الله عليه وسلم التي اخذها بحقيه حق خمس الخمس من الفيء والغنائم ، وحق اربعة اخماس الفيء الذي أفاءه علي رسوله مما لم يوجف عليه المسلمون بخيل ولا ركاب ، والذي عليه جمهور الفقهاء ان هذه الصدقات قد صارت بموت النبي صلي الله عليه وسلم صدقات محرمة الرقاب، مخصوصة المنافع ، مصروفة في وجوه المصالح العامة ، وما سوي صدقاته ارض عشر لاخراج عليها ، لأنها مابين مغنوم ملك علي اهله ، أو متروك لمن اسلم عليه وكلا الأمرين معشور لاخراج عليه (١) .

٤ – واما ما عدا مكة وبقية الحرم والحجاز من سائر الأراضي فينقسم الي ستة اقسام (٢)

– قسم أول هو ما اسلم عليه اهله ، فيكون ارض عشر ، قال ابن قيم الجوزية "ليس فيها خراج ، وليس فيها سوي العشر ، وهذا كان في المدينة وأرض اليمن وأرض الطائف وغيرها" .

– والقسم الثاني هو ما أحياه المسلمون ، فيكون بما احيوه معشورا ، ولا يجوز أن يوضع عليه خراج بغير خلاف بين الائمة.

– والقسم الثالث هو ما ملكت عنوة -اي الأراضي- وقهرا حتي فارقها اهلها بقتل ، أو اسر، أو جلاء ، فقد اختلف الفقهاء في حكمها بعد استيلاء المسلمين عليها ، فالشافعي رأي انها تكون غنيمة كالأموال ، تقسم بين الغانمين ، إلا أن يتركوها فتكون وقفا لصالح المسلمين ، ورأي مالك انها تصير وقفا علي المسلمين حين غنمت ولا يجوز قسمها بين الغانمين ، وحكي ابو يعلي مثل ذلك عن ابن حنبل ، اما ابو حنيفة فرأي أن الامام فيها مخير بين ثلاثة خيارات ، إما قسمتها للغانمين فتكون ارضا عشرية ، أو اعادتها الي أيدي المشركين بخراج عليها فتكون أرضا خراجية ويكون المشركون بها أهل ذمة ، أو وقفها علي المسلمين كافة وتعتبر هذه الارض دار اسلام ، سواء سكنها المسلمون ، أو أعيد اليها المشركون ، لملك المسلمين لها ولا يجوز أن يستنزل عنها للمشركين ، لئلا تصير دار حرب.

– والقسم الرابع هو ما ملك من أراض عفوا لانجلاء أهلها عنها خوفا ، فتصير بالاستيلاء عليها وقفا ، وقيل بل تصير كذلك حتي يقفها الامام لفظا ، ويضرب عليها خراجا يكون اجرة لرقابها تؤخذ ممن عومل عليها من مسلم أو معاهد ، ويجمع فيها بين خراجها واعشار زروعها وثمارها ، إلا أن تكون الثمار من نخل كانت فيها وقت الاستيلاء عليها ، فتكون تلك النخل وقفا

---

(١) انظر : الماوردي ، الاحكام السلطانية ، مرجع سابق ، ص ص١٦٨ ؛ ابو يعلي ، مرجع سابق، ص ص٢٠٤-٢٠٥٠

٢ تم استخلاصها من ابن قيم الجوزية ، أحكام اهل الذمة ، الأموال ، تحقيق محمد خليل هراس ، القاهرة : مكتبة الكليات الأزهرية ، ١٩٨١، ج١ ، ص ص ١٠٠-١٠٧ ؛ القاسم ابو عبيد ، الأموال ، تحقيق محمد خليل هراس، القاهرة : مكتبة الكليات الأزهرية ، ١٩٨١، ص ص ٥٧-٩٣؛ الماوردي، الأحكام السلطانية ، مرجع سابق ، ص ص١٣٧-١٣٨ ؛ ابو يعلي، مرجع سابق، ص ص١٥٠-١٥٤.

معها لا يجب في ثمرها عشر ، ويكون الامام فيها مخيرا بين وضع الخراج عليهـا ، أو المسـاقاة علـي ثمرتها ، ويكون ما استؤنف غرسه من النخل معشـورا ، وأرضـه خراجيـة ، وقـال أبـو حنيفـة لا يجتمع العشر والخراج ، ويسقط العشر بالخراج وتصير هذه الارض ، دار اسلام ولايجوز بيع هذه الارض ، ولارهنها ، ويجوز بيع ما استحدث فيها من نخل أو شجر.

– والقسم الخامس هو ما استولي عليه من الأراضي صلحا علي أن تقر في ايدي اهلها بخـراج يؤدونه عنها ، فهذه علي حكمين ، أحدهما أن يصـالحهم امام المسلمين علي أن ملك الارض للمسلمين فتصير بهذا الصلح وقفا من دار الاسلام ولا يجوز بيعها ورهنهـا ويكـون الخـراج اجـرة لايسقط عنهم باسلامهم، فيؤخذ خراجها اذا انتقلت الي غيرهم من المسلمين ، وقـد صـاروا بهـذا الصلح أهل عهد ، فان بذلوا الجزية علي رقابهم جاز اقرارهم فيها علي التأبيد ، وإن منعوا الجزيـة لم يجبروا عليها ، و لم يقروا فيها الا المدة التي يقر فيها أهل العهد وذلك أربعة اشـهر ، ولايجـاوزون السنة ، وفي اقرارهم فيها ما بين الأربعة أشهر والسنة وجهان ، كما ذهب الماوردي ، وذهب أبو يعلي انهم أن منعوا الجزية لم يجبروا عليها و لم يقروا فيها سنة بغير جزية.

والحكم الثاني أن يصالح اهلها علي أن الأرض لهم ، ويضـرب عليهـا خـراج يؤدونـه عنهـا ، وهذا الخراج في حكم الجزية ، متي اسلموا سقط عنهم ، ولا تصير ارضهم دار اسـلام ، وتكـون دار عهد ، ولهم بيعها ورهنها واذا انتقلت الى مسلم لم يؤخذ خراجها ، ويقـرون فيهـا مـا أقـاموا الصلح ، ولاتؤخذ جزية رقابهم لأنهم فى غير دار الاسلام ، وذهـب أبـو حنيفـة أنـه قـد صـارت بالصلح دار اسلام وصاروا به أهل ذمة تؤخذ جزية رقابهم ، فان نقضوا الصلـح بعـد استقرارهم معهم فقد اختلف فيهم فذهب الشافعي الي أنها إن ملكت ارضهم عليهـم فهي علي حكمهـا ، وان لم تملك صارت الدار حربا، وقال ابو حنيفة أن كان في دارهم مسـلم ، أو كـان بينهـم وبـين دار الحرب بلد للمسلمين فهي دار اسلام يجري علي أهلها حكم البغاة وان لم يكن بينهم مسـلم ، ولابينهم وبين دار الحرب بلد للمسلمين فهي دار حرب، وقال أبو يوسف ومحمد قد صـارت دار حرب في الأمرين كليهما ، ونقل أبو يعلي أنهم إن نقضوا الصلح بعد استقرارهم ينظر في الأمـر ، فان ملكت عليهم الأرض فهل تكون علي حكمها دار عهد ففي ذلك وجهان، الأول أنه ينتقـض في الدار فتحصل دار حرب، أو لاتنتقض فعلي هذا تكون دار عهـد وان لم تملك عليهـم صـارت الدار حربا .

– و القسم السادس – هو علي ما يذكر ابن قيم الجوزية- الأراضي الـتي صـالحهم المسـلمون علي نزولهم عنها ، وتكون ملكا للمسلمين وتقر في أيديهم بالخراج، فحكم هـذه الأراضـي أيضاً حكم أرض العنوة في أنها تصير وقفـا للمسـلمين ، وتقـر في أيديهـم بـالخراج ، ولا يسـقط هـذا الخراج بالاسلام ، ولايمنعون من المناقلة فيها ، ويكون ذلك مناقلة عـن حق الاختصـاص ، لابيعـا لرقبة الارض اذ ليست ملكا لهم ، وانما يعاوضون علي منفعة الاختصـاص وليـس في ذلـك ابطـال حق المسلمين من رقبة الأرض ولا نفعها ، فلا يمنعون منه ويكونون أحـق بهـذه الأرض مـا اقـاموا

علي صلحهم ولاتنقل من أيديهم سواء أسلموا ، أو اقاموا علي كفرهم ، كما لا تنتزع الارض من مستأجرها ، وإن صاروا ذمة وضربت عليهم الجزية، لم يسقط عنهم الخراج بل يجمع عليهم الخراج والجزية معا [1] .

وللباحث في ضوء هذه الأقسام علة ملاحظات نجملها في الاتي :

الاولي أنها – أي الاقسام – وما يندرج تحتها ما كانت لتوجد أو ليوجد لها محل في اهتمام الفقه الاسلامي واعماله لولا فاعلية الوظيفة العقيدية للدولة الاسلامية وما واكبها من فتوحات متعددة ، اثمرها التوظيف الحيوي للجهاد أن سلما أو قتالا. والثانية أن تنويع الأحكام الفقهية لتواكب التصدي لتفريعات أقسام أراضي دار الاسلام ، من لدن فقهاء المسلمين القدامي فيه دليل علي مدي ما بلغه فهم هؤلاء الفقهاء من شأو عظيم في تنزيل الأحكام الفقهية ، برؤية اجتهادية غير مسبوقة ، أكدت واقعية الفقه الاسلامي ، ومعايشته لما اعتمل في البيئة الحضارية من قضايا وتحديات ، دون عزلة أو تقوقع أو انسحاب من ضغط هذه أو تلك [2] .والثالثة كذلك فان تنوع بعض أقسام الأراضي بفعل الجهاد بين ما فتح عنوة وما فتح صلحا ينفي أن تكون حركة الفتوحات لنشر الدعوة اعتلاها السيف دائما، أو أن القتال العضوي كان هو الرائد الوحيد لها ، أو بعبارة أدق ينفي أن الأصل في التعامل الخارجي للدولة الاسلامية القتال بداية ، وما جاء اكتساب المسلمين هذه الاراضي في واقع الأمر إلا تتويجا لاثار الدعوة والموقف منها ، فالذين قابلوها بالحسني قوبلوا بالحسني وزيادة ، والذين ناصبوها العناء والعنوة و لم يفلح معهم الا مثلاهما لم يجلوا الا بأسا وعنوة. والرابعة ايضا لم تغب عن اعين الفقهاء ووعيهم حال تخريج كثير من أحكام أراضي دار الاسلام ، اعتبار مقاصد الشريعة ومصالح الجماعة المسلمة فيما لانص فيه كأحكام وقف بعض الاراضي ، وأحكام عدم تقسيم الاراضي التي فتحت عنوة عند من قال منهم – أي الفقهاء – بذلك ، وغير ذلك مما عرض في أقسام الأراضي ، مما يعني أن ما ذكره علماء اصول الفقه ، وما ابدعوه عن المصلحة الشرعية وضوابطها لم يكن ليصدر من فراغ ، وان ما نقل عنهم من قواعد عامة مثل " تصرف الامام علي الرعية منوط بالمصلحة " [3] ، لم يقتصر

---

(١) انظر : ابن قيم الجوزية ، احكام اهل الذمة ، مرجع سابق ، ج ١، ص ص١٠٦-١٠٧.

(٢) انظر في واقعية الفقه الاسلامي : د. محمد مصطفي شلبي ، الفقه الاسلامي بين المثالية والواقعية ،القاهرة : دار الشروق، ١٩٨١ ، مواضع متفرقة.

(٣) انظر : السيوطي ، الاشباه والنظائر ، القاهرة : مكتبة الحلبي ، ١٩٥٩، ص١٢١ ؛ وانظر في كيفية تأسيس الاحكام الاسلامية والمقاصد الشرعية علي تحقيق مصالح الناس : الشاطبي ، الموافقات ، مرجع سابق ، ج٢ ، مواضع متفرقة ؛ محمد الطاهر عاشور ، مقاصد الشريعة الاسلامية ، تونس : الشركة التونسية للتوزيع ، الطبعة الاولي ، ١٩٧٨ ، ص١٣ وما بعدها ، د. محمد سليم العوا ، في النظام السياسي ، مرجع سابق ، ص ص ٥٥-٥٨؛ د. مصطفي احمد الزرقاء ، الاستصلاح والمصالح المرسلة في الشريعة الاسلامية واصول فقهها ، دمشق : دار القلم ،الطبعة الاولي ، ١٤٠٨هـ – ١٩٨٨م ، ص٣٧ وما بعدها ، كذلك لايخفي المصنف القيم الذي يشكل عمادا في فهم مفهوم المصلحة معني ومبني للعالم العز بن عبد السلام ،

الالتزام بها علـي ناحية دون اخري في الاراضي الـتي خضعت لسلطان الاسلام والمسلمين. والخامسة أن توقف العمل بكثير من أحكام هذه الأراضي بفعل حال الوهن الذي أصاب الجسد الاسلامي ، وما صاحبه من انتكاس لحركة الجهاد ووظيفته الحضارية ناهيك عما لحق بأراضي المسلمين من انتقاص ، بفعل الاحتلال لبعض نواحيها لا يعني ان هذه الاحكام اضحت وكأنه لا محل لها أو أصبحت في حكم الملغاة وانما المتبادر ان العلة من وراء كل حكم منها هي التي تعطلت أو اسقطت ، والحكم يدور مع علته وجودا أو عدما ، ومن ثم اذا زالت العطالة، وذهب الاسقاط عن العلة فقد ثبتت حقيقة الحكم الشرعي المستند عليها [1] وعمر بن الخطاب لما اوقف الحكم الشرعي بأعطاء المؤلفة قلوبهم سهمهم من الزكاة لم يعطل هذا الحكم و لم يلغه كما توهم البعض بقدر ما وجد أن علة الاعطاء قد زالت فلم تبق حقيقة تأليف القلوب مع زوالها وقد تم تفصيل ما قيل في هذه القضية في موضع آخر ، بما يغني عن التفصيل [2] . والسادسة أن فقهاءنا من السلف ان كانوا قد تصدوا لقضايا فقه الأراضى وأقسامها مما سبق عرضه ، فحرى بالمحدثين منهم أن يكملوا السيرة فيما استجد من قضايا تقع فى القلب من همـوم ديار المسلمين ، بيانـا للأحكام ، وتوضيحا لمسالك الحركة ، مثل قضايا الصلح مع محتل الأرض من دار الاسلام، وعدم نصرة المسلمين فى بعض هذه الأراضى بحجة عدم التدخل فى شؤون الدول ، ونزاعات الحدود على الأراضى بين المسلمين ، ومدى شرعية التقاتل بسببها ، ومـاذا لـو احتلت قوات مسلمة أراضـى دولة مسلمة أو أجزاء منها ، وضوابط الاستنصار بالمسلمين لرد ذلك ، وبغير المسلمين ان عجز المسلمون عن الرد ، والموقف من العدوان على بعض نواحى المسلمين ان كانت ثمة قوى كـبرى ، أو منظمات دولية تحول دون ذلك ، الى آخره من قضايا تشهد على الانتكاسة فى بـلاد المسلمين وأراضيهم .

المطلب الثاني : موقع الاختصاص الاقليمي للدولة الاسلامية بين دار الاسلام ودار الكفر:

لم يقف الفقه الاسلامي في حديثه عن الاختصـاص الاقليمـي عند بيـان نطاق الأراضـي الـتي تسري عليها أحكام الاسلام بل دخل في غمـار واحـدة مـن القضايا الشـائكة الـتي تتعلـق بهـذا الاختصاص، تلك هي قضية توصيف هذا النطاق، لبيان مدي مغايرته وتميزه عن الأطر المكانية التي يمارس عليها سلطان آخر غير سلطان الاسلام، وترتيب ماتقتضيه هذه المغايرة من أحكام سلمية

انظر مؤلفه : قواعد الاحكام في مصالح الأنام ، مراجعة وتعليق طه عبد الرؤوف سعد ، القاهرة : مكتبة الكليات الازهرية ، ١٩٦٨ . وانظر اضافة الي هذه للمصادر ماتم اثباته في موضع آخر من مصادر في : مصطفي منجود ، الأبعاد السياسية للأمن في الاسلام ، مرجع سابق ، ص٤٠٠ هامش (٢) .

(١) انظر في ارتباط الحكم الشرعي بعلته : الآمدي ، الأحكام فى أصول الأحكام ، القاهرة : دار الحديث ، د.ت ، ج٣ ، ص ص ٢٨٨-٤٣٧ ؛ الشاطبي ، مرجع سابق ، ج١ ، ص ص ٣٦٥-٣٦٦ ؛ د. محمد مصطفي شلبي ، مرجع سابق ، ص ص ١٤٨-١٥١ .

(٢) انظر: مصطفي منجود ،الأبعاد السياسية للأمن في الاسلام ، مرجع سابق، ص ص٤٤٦-٤٥٨ .

وقتالية ، وهذا التوصيف هو الذي أدخل الحديث عن الدولة الاسلامية في دائرة الحديث عن مفاهيم الدور بتفريعاتها المختلفة مثل دار الاسلام، ودار الكفر، ودار العهد، ودار الصلح ، ودار العدل، ودار التوحيد، ودار الشرك، ودار الحرب، ودار الردة وغيرها مما تعرض له الفقهاء، من هنا يثار تساؤلان اساسيان كل منهما هو في حقيقة أمره مجموعة شائكة من التساؤلات الفرعية .

أحد هذين التساؤلين أين موقع الاختصاص الاقليمي للدولة الاسلامية من هذا التقسيم الفقهي للدور؟ هل يرادف نطاق هذا الاختصاص أو يطابق ما اصطلح الفقهاء علي تسميته بدار الاسلام أو ما شاكلها من دور ترادفها كدار العدل ودار التوحيد ؟ واذا كان ذلك كذلك عند اغلبهم فما حقيقة الدار الأخري التي تختلف عنها وتمايزها؟ هل تعتبر دار كفر اذا ما نظر الي ان الاختصاص الاقليمي للدولة الاسلامية هو بالأساس اختصاص إيماني ونقيض الايمان الكفر؟ أم تعتبر دار حرب ، اذا ما نظر الي اختصاص الدولة الاسلامية الاقليمي كاختصاص سلمي ونقيض السلم القتال أو الحرب ؟ أم تدخل في عداد دار العهد اذا ما اخذ في الاعتبار أن ذلك الاختصاص بالنسبة للدولة الاسلامية قد يتراوح - بحكم المقتضي العقيدي لتعاملها الخارجي- بين السلم والحرب وهذا التراوح يترجم حقيقة على أنه مهادنة ، والمهادنة في حقيقتها لاتعدو أن تكون من قبيل الصلح المؤقت أو المؤبد حسب حالات كل منها وأحكامه؟ أم أن الأمر في الدار المغايرة لدار الاسلام لا تأخذ احد هذه الاوصاف - ومن ثم أحكامه - بصورة جامدة مطلقة ، بل قد يخلع عليها وصف دار الكفر أحيانا - ودار الحرب أحيانا أخري ودار العهد أحيانا ثالثة بل قد تدخل في نطاق دار الاسلام اذا تخلت عن كفرها أو حربها للمسلمين ؟

اما التساؤل الثاني المتشعب كذلك فيعمد الي اثارة علامات استفهام تتجاوز علامات الاستفهام السابقة لعل في مقدمتها هل يمكن أن نتخطي التقسيم الفقهي للدور ، حال الحديث عن الاختصاص الاقليمي للدولة الاسلامية ؟ تعويلا علي أنه تقسيم اجتهادي ارتبط بفقه واقع معين،وليس بأحكام شرعية موحي بها قرآنا وسنة [1] ، فضلا علي أن اجماع المسلمين لم ينعقد عليه؟ وهل يشكل التجاوز - فيما لو تم - انسلاخا من تراث فقهي ، يمكن قراءته من جديد قراءة تضيف اليه بعد تخليصه من شوائب كثيرة ؟ وأيا كان شكل موقف التجاوز لهذا التراث ما هو البديل ؟ وهل يمكن تصور هذا البديل دون الانطلاق مما بدأ منه الأقدمون ، أو البناء عليه، وعلي ما اضافه المحدثون الذين حذوا حذوهم في الابقاء علي هذه التقسيمات سواء اتفقوا معهم أو

---

(١) كما ذهب الشيخ محمد ابو زهرة ونقله عنه آخرون : انظر ابو زهرة "الشريعة الاسلامية والقانون الدولي ، مجلة القانون والعلوم السياسية، الحلقة الدراسية الثالثة ، (بغداد : يناير ١٩٦٩) القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٢ ، الجزء الاول، ص ص ٢٤٦-٢٤٨؛ د. عز الدين فودة ، المجتمع العربي ، مرجع سابق ، ص٢٧٧ وما بعدها . وانظر له ايضا : رسالة في النظرية العامة للحدود رؤية حضارية مع اشارة خاصة لحدود دار الاسلام ، مستخرج من : د. احمد الرشيدي (محرر) حدود مصر الدولية ، القاهرة : مركز البحوث والدراسات السياسية، بكلية الاقتصاد- جامعة القاهرة ، ١٩٩٣ ، ص٢٩.

اختلفوا فيما تحمله من مضامين ؟ الذي لا مراء فيه أن الاجابة الشافية الجامعة علي هذين التساؤلين الرئيسيين – وما يتفرع عنهما من تساؤلات أخري لا تقل عنهما أهمية في تحرير مناط قضية موقع الاختصاص الاقليمي للدولة الاسلامية وتحقيقه في التقسيم الفقهي للدور – شهدت اختلافا واسعا بين فقهاء المسلمين القدامي – علي اختلاف مذاهبهم – ولا تزال تشهد اختلافا بين المحدثين منهم وقد لايكون الباحث مبالغا حال القول إن ما ألقي من غيوم الغموض والحيرة والاضطراب علي هذه القضية أكثر مما ألقي عليها من ظلال التبصرة والتوضيح والتبيين ، وعليه فلا يستطيع أحد ادعاء أنه سيقدم القول الفصل ، اجابة عن هذه التساؤلات الشائكة ، خاصة وان خيوط المسائل الفقهية المعقدة التي تكتنف قضية التقسيم الفقهي للدور – وكما سبق – ليست واضحة ولا يمكن الالمام بكل تفاصيلها.

وبداية يمكن القول إن هناك ثلاثة اتجاهات رئيسية في تعريف دار الاسلام والدار المغايرة لها :

فثمة اتجاه أول يزعم اصحابه بأن دار الكفر أو دار الشرك هي الدار التي تغاير دار الاسلام . ولذلك يري بعض الفقهاء القدامي انه "انما تضاف الدار الي الاسلام أو الي الكفر لظهور الاسلام أو الكفر فيها كما تسمي الجنة دار السلام ، والنار دار البوار لوجود السلامة في الجنة والبوار في النار فظهور الاسلام والكفر بظهور أحكامهما ، فاذا ظهرت أحكام الكفر في دار فقد صارت دار كفر ، فصحت الاضافة ولهذا صارت الدار دار اسلام بظهور أحكام الاسلام فيها من غير شريطة أخري فكذا تصير دار كفر بظهور أحكام الكفر فيها " [(١)] ونقل بعضهم عن ابن المرتضي "ان دار الاسلام ماظهر فيها الشهادتان والصلاة ، و لم تظهر فيها خصلة كفرية ، ودار الكفر هي ما جرت فيها احكام الشرك ، و لم يبق فيها مسلم ولا ذمي وتاخمت دار الشرك " [(٢)] ، اماابن قيم الجوزية فقال "قال الجمهور دار الاسلام هي التي نزلها المسلمون وجرت عليها احكام الاسلام وما لم تجر عليه احكام الاسلام لم يكن دار اسلام وان لاصقها ، فهذه الطائف قريبة الي مكة جدا و لم تصر دار اسلام بفتح مكة " [(٣)] ، ونقل عن ابي يعلي "وكل دار كانت الغلبة فيها لأحكام الاسلام دون احكام الكفر فهي دار اسلام ، وكل دار كانت الغلبة فيها لأحكام الكفر دون أحكام الاسلام فهي دار كفر " [(٤)] .

---

(١) انظر : الكاساني ، مرجع سابق ، ج٩ ، ص١٣١.

(٢) نقله : د. عارف خليل ابو عيد في مؤلفه : العلاقات الخارجية في دولة الخلافة ، الكويت : دار الارقم ، الطبعة الاولي، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٣م ، ص ص٥٢-٥٨ .

(٣) انظر : ابن القيم ، احكام اهل الذمة ، مرجع سابق ، ج١ ، ص٣٦٦ .

(٤) انظر ما نقله عنه : عابدين محمد السفياني ، "دار الاسلام ودار الكفر واصل العلاقة بينهما"، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الشريعة والدراسات الاسلامية ، جامعة الملك عبد العزيز، ١٤٠٠هـ -١٤٠١هـ ، ص١٦ .

اما المحدثون فمعظمهم يميل الي الاتجاه الثـاني كما سنورد لاحقا ، حيث التصنيف الي دار الاسلام ودار الحرب ، ورغم ذلك فان بعضهم سلك ما سلكه بعض الاقدمين من التصنيف الي دار الاسلام ودار الكفر . فعند بعضهم "أن الاقليم يأخذ حكم مـا يطبق عليه من أنظمة ، فهو اقليم اسلامي إن طبق عليه الاسلام ، وكان أمانه بأمـان المسلمين ، أو اقليم كفار ان طبق عليه نظام الكفرة ، وكان أمانه أمان الكفر ..وكلمة أمان الاسلام المراد منها أن يأمن بسلطان الاسلام، وكلمة أمان الكفر المراد منها أن يأمن بأمان الكفر ومعني كلمة أمـان ضد الخوف " (١) وعند بعضهم الأخر "ان دار الاسلام هي ذلك المكان أو الاقليم الذي تغلب عليه أحكام الاسلام ، ودار الكفر هي ما يغلب عليه حكم الكفر فاذا كانت السيادة في الدار لغير احكام الاسلام فلا معني أن يوصف بأنه دار الاسلام ، والا كان هذا الوصف خلاف الحقيقة والواقع " (٢) .

وثمة اتجاه ثان آثر اصحابه إلا أن يجعلوا الدار المغايرة لدار الاسلام هي دار الحرب وربما كان هذا هو الاتجاه الغالب في هذا السياق علي الاتجاهين الآخرين ، فابن عابدين في حاشيته يري "ان دار الاسلام لا تصير دار حرب الا بأمور ثلاثة ، اجراء أحكام أهل الشرك وباتصالها بدار الحرب وبأن لايبقي فيها مسلم أو ذمي آمنـا بالأمـان الأول علي نفسه ودار الحرب تصير دار الاسلام بأجراء أحكام أهل الاسلام فيها كجمعة وعيد وان بقي فيها كافر أصلي وإن لم تتصل بدار الاسلام " (٣) ، والأمام الجصاص يري "ان حكم الدار إنما يتعلق بالظهور والغلبة واجراء حكم الدين والدليل علي صحة ذلك انا متي غلبنا علي دار الحرب وأجرينا فيها أحكامنا صارت دار اسلام " (٤) ، وفي الفقه المالكي " كانت مكة دار حرب ، لأن أحكام الجاهلية كانت ظاهرة يومئذ " (٥) .

اما المحدثون فمنهم من اختار أن "دار الاسلام هي الدولة التي تحكم بسلطان حاكم المسلمين ، وتكون المنعة والقوة فيها للمسلمين وهذه الدار يجب علي المسلمين الدفاع عنها والجهاد دونها فرض كفاية، وفي دار الحرب اختلف الفقهاء علي تعريفين احدهما ان دار الحرب هي التي لا يكون فيها السلطان والمنعة للحاكم المسلم، ولا يكون اهلها مقيمين فيها بعهد يحدد العلاقة بينهم وبين حاكم الاسلام ، وإن كانت اقامة غير المسلمين بعهد علي أن يديرها غير الحاكم الاسلامي فهي دار عهد ... والثاني هو رأي أبي حنيفة والزيدية وبعض الفقهاء وذلك الرأي يقرر أن كون

---

(١) انظر : محمد علي الحسن ، العلاقات الدولية في القرآن والسنة ،الاردن:مكتبة النهضة الاسلامية، الطبعة الثانية، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م ، ص ص٤٥-٦٤ .

٢ انظر : عابدين السفياني ، مرجع سابق ،ص ١٩.

(٣) انظر : ابن عابدين ، مرجع سابق ، ج٣ ، ص ص٢٦٠-٢٦٨ .

(٤) نقلهما بأسانيدهما عابدين السفياني ، مرجع سابق ، ص١٧.

(٥) انظر نفس المرجع السابق .

السلطان والمنعة لغير المسلمين لا يجعل الدار دار حرب بل لابد من تحقق شروط ثلاثة " (١) ، هي نفسها التي أوردناها عن ابن عابدين واختار بعضهم الآخر أن "دار الاسلام هي ما تم حكمها من قبل المسلمين وتطبق أحكام الاسلام فيها فليس من شرط دار الاسلام أن يكون أهلها أو أكثرهم مسلمين بل ويجوز أن تكون الدار دار اسلام حتي ولو لم يكن فيها مواطن مسلم .مادام حاكمها مسلما ويطبق أحكام الاسلام أما دار الحرب فهي جميع البلاد الأخري التي لا تجري فيها أحكام الاسلام ولايحكمها المسلمون" ، وبعض الفقهاء لا يذكر في تعريفه لدار الحرب عدم جريان أحكام الاسلام فيها وإنما يذكر فقط إن حكامها غير مسلمين والواقع انه لاخلاف بين الاتجاهين في تعريف دار الحرب لأن الاكتفاء بذكر كون الحاكم غير مسلم يتضمن عدم جريان أحكام الاسلام في هذه الدار لأن الشأن في الحاكم غير المسلم ان لا يطبق أحكام الاسلام " (٢) .

والاتجاه الثالث فضل أصحابه المزج بين وصفي دار الكفر ودار الحرب في تعريفهم للدار المغايرة لدار الاسلام ، وهو اتجاه يسانده في الأغلب بعض المعاصرين فعند أحدهم "دار الاسلام هي التي لا يخشي منها عدوان ولا تقصر في تحقيق الامان لكل من يريد الأمان ، وأن دار الشرك أو الكفر هي دار الحرب والعدوان ، لأن الكفار والمشركين لا يهدأ لهم بال ولا يطمئنون في الحال أو في المآل إلا بالقضاء علي دار الاسلام وعلي من يريد اللجوء الي دار الاسلام طالبا الامان " (٣)، وعند آخر "دار الاسلام هي البلاد التي تدخل في سلطان الاسلام وتنفذ أحكامه وتقيم شعائره ، وتسمي أيضا دار العدل ودار التوحيد، ودار الحرب هي البلاد التي لا تطبق فيها أحكام الاسلام لوجودها خارج نطاق السيادة الاسلامية ، وتسمي أيضا دار الشرك " (٤) .

وينبغي بعد هذا العرض الموجز للاتجاهات الثلاثة ملاحظة التالي :

أ – ان الاستقرار على توصيف الدولة الاسلامية عند غالبية الفقهاء والقدامي والمحدثين علي أنها دار الاسلام ، أو ما يرادفها من توصيفات مرادفة يقابله اختلاف في توصيف الدار المغايرة لها، وهذا الاختلاف في حقيقته يستبطن اتفاقا عاما بين الفقهاء علي ضرورة أن يغاير دار الاسلام ما عداها من دور، وهم في ذلك انما يؤكدون أن حقيقة الاختصاص العقيدي الغالب علي غيره من اختصاصات الدولة الاسلامية تقتضي ان لايتساوي ما تدين به هذه الدولة بما تدين به الدول الأخري وما تطبق من نحل ومذاهب تعتبر من منظور الشريعة باطلة ﴿ذلك بأن الله هو الحق وان

---

(١) انظر : ابو زهرة ، الشريعة الاسلامية والقانون الدولي، مرجع سابق ،ص٢٤٧ .

(٢) انظر :د. عبد الكريم زيدان ، احكام الذميين ، مرجع سابق ، ص ص ١٧٨-١٧٩ .

(٣) انظر : د. احمد حمد ، الجانب السياسي في حياة الرسول ، الكويت : دار القلم ، الطبعة الاولي، ١٩٨٢م - ١٤٠٢هـ ص٩٩ .

(٤) انظر الشيخ فيصل المولوى ، الأسس الشرعية للعلاقات بين المسلمين وبين غير المسلمين ، بيروت: دارالرشاد الاسلامية، ١٩٨٧م ، ص ص ٩٨-٩٩ .

ما يدعون من دونه الباطل وان الله هو العلي الكبير ﴾ (١) ، من هنا فان ما نقله البعض عن الدبوسي في "تأسيس النظر" من أن الامام الشافعي اعتبر الدنيا كلها في الاصل دارا واحدة، ورتب علي ذلك أحكاما باعتبار أن تقسيم الدنيا الي دارين امر طاريء (٢) ، هذا المنقول لا يستقيم له بنيان من نواح ثلاث ، الأولى ان ذلك يوقع الامام الشافعي في التناقض لأنه يقسم العالم الي ثلاث دور ، دار الاسلام ، ودار الحرب ، ودار العهد ورتب لكل أحكاما ذكرها في كتابه "الأم" (٣) ، ومن ثم فهو تقسيم ليس طارئا لان ما رتب من أحكام يقطع باستمراره، والثانية اذا سلمنا جدلا بأن الأصل أن الدنيا كلها دار واحدة وان انقسامها طاريء فذلك يثير اللبس والتخبط : فما هي حقيقة هذه الدار الواحدة وماتوصيفها؟ وما موقفها من حقيقة دعوة الايمان : هل هي دار دنيا ايمانية؟ أم هي دار دنيا غير ايمانية؟ وهل من سنن الله تعالي ان تأتي الدنيا علي غرار هذه الثنائية الجامدة في موقفها من رسالة التوحيد فاما ايمان واما غير ذلك مع أن من مقتضى هذه السنن أن يوجد الايمان ويوجد نقيضه؟ وما هو الظرف الطاريء الذي يقسمها الي دارين احيانا ؟ والثالثة ان مقتضي السياق الذي وردت فيه عبارة الامام الشافعي المنقولة عنه قد يفهم منها ان الحالة الطارئة - التى لاتجعل الدنيا كلها دارا واحدة- هي حالة الحرب الحقيقية أي حرب التلاحم العضوي، فما القول في الحرب غير العضوية التي قد تكون حالة مستقرة باقية ؟ هل هذه الحرب الاخيرة لا تأثيرلها في أن الأصل هو وحدة الدار علما بان الفقهاء الذين تحدثوا عن دار الحرب لم يقفوا عند فهم ضيق لها ، وانما وسعوا منها علي نحو ما سنري ، بل عدها بعضهم أبدية بحكم الصراع بين الحق الايماني ، والباطل غير الايماني ، وفضلا على ماسبق فان البعض قد تصدي بتفصيل لما نقل عن الشافعي من كون الدنيا كلها دارا واحدة وبينوا كثيرا من المؤاخذات التي يمكن أن ترد علي ما استنبط منه علي سبيل الخطأ بما يغني عن التكرار والتفصيل (٤) .

ب - ان هذه الاتجاهات الثلاثة رغم اختلاف تسميتها للدار المغايرة لدار الاسلام ، يكاد يجمع بينها أن مناط الاختلاف بين الدارين هو الظهور والغلبة ونفاذ السلطان للأحكام المطبقة في اي منهما ، فان كان الأمر في ذلك متحققا للاسلام ومن ثم للمسلمين ، قلوا أو كثروا بسلطة شرعية ، فالدار دار اسلام وان كان الأمر متحققا لدين آخر غير الاسلام ومن ثم لغير المسلمين قلوا أو كثروا بسلطة تمثلهم ، فالدار دار كفر ، أو شرك ، أو حرب حسب ما ذهب كل اتجاه ، وهذا يعني اتفاقهم علي أن الحكم علي الدار يدور مع علته . ولئن جاز قبول رأي من قال "ان مناط الحكم انما يتوقف تحققه علي الظهور والغلبة والسلطة ولايؤثر في تحققه موافقة القاطنين في

---

(١) سورة لقمان / الآية رقم ٣٠ .

(٢) نقله د. وهبة الزحيلي ، مرجع سابق ، ص١٠٣ .

(٣) انظر : الشافعي ، الام ، تصحيح محمد زهري النجار ، بيروت : دار المعرفة ، الطبعة الثانية ، ١٣٩٣هـ-١٩٧٣م ، ج٣ ، ص٢٣٨ وما بعدها.

(٤) انظر : عابدين السفياني ، مرجع سابق ، ص٤٦ .

الدار ومخالفتهم" فثمة تحفظ علي قوله "إنما اعتبر جمهور الفقهاء سيادة الأحكام دون اعتبار عقيدة القاطنين في الدار، لأن المناط الذي ذكروه هو الوصف المميز والوصف المؤثر، وإما عدم اعتبارهم لوصف آخر كعقيدة سكان الدار، فذلك لانه وصف غير مميز في تحقيق الغلبة والظهور للأحكام ، كما أنه وصف غير مميز للدور بعضها عن بعض "(١) .

ووجه تحفظ الباحث من جهتين ، احداهما أن معيار العقيدة لا يسقط كلية من اعتبار القاطنين في الدار ، ومن ثم يؤدي دوره في التأثير والتمييز بين الدور ، ذلك أنه اذا تولي اظهار الاحكام وغلبتها في دار الاسلام مسلم ، علي غير المسلمين فيها فان شرط العقيدة هنا ان سقط عنهم كقاطنين في هذه الدار، فانه لا يسقط عن هذا الوالي المسلم كأحد القاطنين مثلهم فيها ، كذلك الحال اذا تولي اظهار الأحكام وغلبتها في دار الكفر أو الحرب علي المسلمين غير المسلم ، فشرط العقيدة التي يؤمن بها المسلمون غير مؤثر كقاطنين في هذه الدار والا لتحولت الدار بهذا الشرط الي دار الاسلام وانما هو -أي شرط العقيدة- علي افسادها ومغايرتها للاسلام لازم للوالي غير المسلم باعتباره قاطنا معهم . والجهة الثانية أن جمهور الفقهاء بصفة عامة لايسقطون معيار العقيدة من التمييز بين الدور ، فالمتبادر من قولهم بسيادة الاحكام، أو ظهورها كمحدد للتمييز انهم انما ينسبون هذه الأحكام الي عقيدة الاسلام، ان كانت الدار اسلامية، أو الي نقيضها ، ان كانت غير اسلامية، فسيادة الأحكام اذن ليست مطلقة والا فمن اين تتميز الدور اذا تساوت في الغلبة وظهور الأحكام؟ بل بماذا تتمايز الأحكام أصلاً ، ان لم تنسب أو تعاد الي معينها - الاسلامي في دار الاسلام ، وغير الاسلامي في الدار المغايرة- الذي نبعت منه ، فحاصل القول ان اعتبار العقيدة وتحقيق الغلبة لأحكامها ضروران في تحديد مناط الوصف المميز المؤثر للدار في حدود ما قيل آنفا ، لأن الذي يستعلي باحكامه ويتغلب لايظهر بها علي اطلاقه، وانما ينسبها الي ما يدين به، وكثير من الفقهاء ممن عرضنا آراءهم في تقسيم الدور اكدوا ذلك وعلي رأسهم الامام الجصاص .

ج- ان الذين جعلوا دار الحرب هي الدار المغايرة لدار الاسلام - من أصحاب الاتجاه الثاني- يبدو انهم جعلوا دار الاسلام مرادفة لدار السلم، وذلك حقيقي من جهة أن الاسلام سلام وأمن ، ولكنه في حاجة الي مراجعة من حيث أن نقيض الاسلام ليس الحرب، وانما الكفر والشرك، وأغلب الظن أن أصحاب هذا الاتجاه نظروا الي قضية تأسيس العلاقة بين المسلمين وغيرهم، وجعلوها مناط التمييز بين الدارين، مع أن تأسيس العلاقة نتاج التمايز بين الاسلام والكفر ، من حيث أن موقف الكفر من الاسلام قد يأخذ شكل العداء والمحاربة، وقد يأخذ شكل المسالمة المطلقة ان تحول الي الاسلام، فلو قلنا إن دار الحرب هي التي تناقض دار الاسلام دون تحقيق مناط الحرب من جهة، وفهم أن الاسلام هنا يرادف السلم لوقع التلبيس والاضطراب في الفهم، من حيث قد يفهم من وجه أول ان علاقة المسلمين بغيرهم هي فقط الحرب، ومن ثم تصير رسالة

---

(١) انظر : المرجع السابق ، ص ص ١٩-٢٠ .

الاسلام الي غير المسلمين قوامها القتال وإعمال السيف باطلاقه وهو مايطمس حقيقة السلام في دعوة الاسلام ومسماه ، وقد يفهم من وجه ثان أن المسلمين بتميز دارهم عن دار غيرهم علي هذا النحو ينبغي ان يكونوا في حالة حرب حقيقية وتلاحم عضوي، حتي يدين المخالفون بالإسلام وهذا ما لم يقله الكثيرون خاصة الذين قالوا بأن أصل العلاقة مع غير المسلمين هو السلم ، فبعضهم سكت عن تحديد مناط الحرب وعلتها وبعضهم الأخر عد المناط ما يتوقع من الاعتداء من اهلها – أي أهل دار الحرب – دائما علي المسلمين ، وبعضهم الثالث ارجع المناط عدم وجود الأمان .

من هنا فان حديث اصحاب هذا الاتجاه عن دار الحرب في ضوء تحفظنا علي ما قصدوه من مسمي الحرب يقربهم كثيرا – في هذه الناحية – من تصنيف اصحاب الاتجاه الاول في تصنيف الدور ، بل ان نفس المنطق يسري علي أصحاب الاتجاه الثالث الذين نظروا الي دار الحرب علي أنها دار الشرك ودار الكفر وما داموا لم يقصدوا بالحرب حالة حقيقية واقعة ، وانما تعتمد علي ما استنبطه بعضهم من "ان الكفار والمشركين لا يهدأ لهم بال ، ولا يطمئنون في المآل والحال الا بالقضاء علي دار الاسلام وعلي من يريد اللجوء الي دار الاسلام" ، واستشهدوا علي ذلك بقوله تعالي "ولا يزالون يقاتلونكم حتي يردوكم عن دينكم ان استطاعوا " [1] .

فالذي يميل الباحث اليه في اطار ما سبق أن ترد هذه الاتجاهات الثلاثة الي الاتجاه الاول وهو تصنيف الدور الي دار اسلام ودار كفر ، وان يأتي تصنيف دار الكفر الي دار حرب ودار عهد اثر تحديد موقفها وتعيينه من الدعوة الاسلامية جوهر رسالة دار الاسلام.

د- لا ينهض – في رأى الباحث – ما ذكره البعض أو نقلوه عن الأمان في دار الاسلام، وعدمه في دار الكفر أو الحرب، دليلا علي التميز بين الدارين كمناط مستقل اذ استندوا الي ما نقله الكاساني بقوله " ووجه قول أبي حنيفة أن المقصود من اضافة الدار الي الاسلام والكفر ليس هو عين الاسلام والكفر وانما المقصود هو الأمن والخوف ، ومعناه أن الأمان ان كان فيها للمسلمين علي الاطلاق والخوف للكفرة علي الاطلاق فهي دار اسلام وان كان الأمان فيها للكفرة علي الاطلاق والخوف للمسلمين علي الاطلاق فهي دار كفر والأحكام مبنية علي الامان، والخوف لا الاسلام والكفر " [2] .

فالواضح أن الكاساني يفسر كلام أبي حنيفة، ولا يقول إن هذا كلام ابي حنيفة، وهذا ما سبب الخلط لدي البعض اذ نسبوا ما قاله الكاساني اليه، فمن المعروف أن ابا حنيفة اشترط شرطين آخرين غير افتقاد الأمن هما المجاورة، وظهور أحكام الكفر لتصير الدار دار كفر، ولم يقل باشتراط الأمن وحده . وشتان بين ما قاله أبو حنيفة وبين ما استنبطه الكاساني، ثم هل لو أمن

---

(١) سورة البقرة / الآية رقم ٢١٧ . وانظر : د. احمد حمد ، الجانب السياسي، مرجع سابق ، ص٩٩ .

(٢) انظر : الكاساني ، مرجع سابق ، ج٩ ، ص١٣١ ؛ د. وهبة الزحيلي ، مرجع سابق ، ص ص ١٠٤-١١٧ .

المسلمون في دار الكفر يعني ذلك أن هذه الدار صارت دار اسلام، هذا ما لم يقله الفقهاء، بل المتفق عليه ان المسلمين قد يأمنون في دار الكفر، ولا يوجب ذلك تغير صفتها، بل هي علي حالها لغلبة أحكام الكفر عليها ولو آمن - بالمقابل الكفار - في دار الاسلام هل تتحول هذه الدار لاستقرار الأمان لغير المسلمين الي دار كفر ، هذا ما لم يقله الفقهاء اذ الثابت إن الأمان للمشرك ذميا أو غير ذمي وفق شروطه في الحالين هو من علامات ظهور عقيدة الاسلام وغلبتها في دار الاسلام ، ألم يعط الرسول صلى الله عليه وسلم الأمان لقريش في فتح مكة وأعلن بيان الأمان "من دخل دار أبي سفيان فهو آمن، ومن اغلق بابه فهو آمن " ، فهل معني ذلك انها بعد الفتح ظلت علي ما هي عليه كدار كفر بموجب هذا الأمان؟ ومن ثم يثار تساؤل يقدح في التعويل علي معيار الأمن والخوف للتمييز بين دار الاسلام وماعداها من دور، ومقتضاه ما الحكم اذن اذا كفل الأمن للفريقين المسلم وغير المسلم في الدار الواحدة -كحال مكة بعد الفتح بصفة عامة - هل تكون دار اسلام ودار حرب في آن واحد، واذا لم يكن ذلك كذلك فمن أين تمايزان ولمن تكون الغلبة فيها ؟

هـ - لم يشأ بعض الفقهاء ان تستبد الحيرة بالمسلم - وقد انجلت له حقيقة الدار التي يقيم عليها، وتبين له انها دار كفر - اذا تساءل عن الموقف من الاقامة فيها ؟اذ قرروا أن الأصل في الموقف منها هو هجرانها ومفارقتها الي حيث دار الاسلام، ما كان لذلك سبيل امامه، استنادا الى قوله تعالي ﴿إن الذين توفاهم الملائكة ظالمي انفسهم قالوا فيما كنتم قالوا كنا مستضعفين في الارض قالوا ألم تكن ارض الله واسعة فتهاجروا فيها فأولئك مأواهم جهنم وساءت مصيرا الا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا فأولئك عسي الله ان يعفو عنهم وكان الله غفورا رحيما﴾ [1] ، ويؤيده بعض ما ورد عن النبي صلي الله عليه وسلم كحديث "لاهجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية واذا استنفرتم فانفروا " [2] ، وقد ذكر الامام ابن حجر أن المراد ما هو أعم من فتح مكة ، اشارة الي أن حكم غير مكة في حكمها ، اذ لا تجب الهجرة من بلد قد فتحه المسلمون اما قبل فتح البلد فمن به - أي مقيم - من المسلمين أحد ثلاثة ، قادر علي الهجرة منها، لايمكنه اظهار دينه بها، ولا آداء واجباته ، فالهجرة منه - أي البلد- واجبة. وقادر ولكن يمكنه اظهار دينه وآداء واجباته . فالهجرة مستحبة لتكثير المسلمين ، ومعونتهم ، وجهاد الكفار ، والأمن من غدرهم ، والراحة من رؤية المنكر بينهم . وعاجز بعذر من أسر ، أو مرض ، أو غير ذلك ، فيجوز له الاقامة، فان حمل علي نفسه وتكلف الخروج منها أجر [3] . وعلق الامام النووي علي نفس الحديث بقوله " قال اصحابنا وغيرهم الهجرة من دار الحرب الي دار الاسلام باقية الي يوم القيامة ، وتأولوا هذا الحديث تأويلين ، انه لاهجرة بعد الفتح

---

(١) سورة النساء / الايات رقم ٩٧ ، ٩٨ ، ٩٩ .

(٢) رواه البخاري عن ابن عباس .انظر: ابن حجر ، مرجع سابق ، طبعة الكليات الازهرية ، ج١٢، ص١٦٣.

(٣) انظر : نفس المرجع السابق .

من مكة لأنها صارت دار اسلام فلا يتصور منها الهجرة ، والثاني وهو الأصح أن الهجرة الفاصلة المهمة المطلوبة التي يمتاز بها اهلها امتيازا ظاهرا انقطعت بفتح مكة، ومضت الي أهلها الذين هاجروا قبل فتح مكة ..." [1] وفي الحديث الآخر" لا تنقطع الهجرة ما قوتل الكفار " [2] ، قال ابو عبيد في "الأموال " تعليقا علي الحديث "فوجه ذلك عندي ان يقول كل من أمن وجاهد فهو لاحق بالمهاجرين في الفضيلة والاحكام ، وان كان في بلده، وليس علي الوجوب للهجرة الي دار المهاجرين " [3] .

وفي الحديث الثالث "أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهرالمشركين قالوا يارسول ا لله و لم؟ قال : لا تراءي ناراهما " [4] . وقد نقل الشوكاني بعض أقوال الفقهاء لازالة التناقض المتوهم بين احاديث الهجرة فذكر عن الماوردي قوله "انه اذا قدر علي اظهار الدين في بلد من بلاد الكفر فقد صارت البلدة دار اسلام ، فالاقامة فيها أفضل من الرحلة عنها، لما يرتجي من دخول غيره في الاسلام" . وقد انكر الشوكاني ذلك لمافي هذا الرأي من المصادمة للأحاديث القاضية بتحريم الاقامة في دار الكفر ، كما نقل الشوكاني عن البغوي "انه يحتمل الجمع بطريق آخر بين الأحاديث . فقول النبي صلي ا لله عيه وسلم (لا هجرة بعد الفتح) أي من مكة الي المدينة ، وقوله (لا تنقطع الهجرة) أي من دار الكفر في حق من أسلم الي دار الاسلام ، ونقل كذلك عن ابن العربي "ان الهجرة هي الخروج من دار الحرب الي دار الاسلام ، وكانت فرضا في عهد النبي صلي ا لله عليه وسلم واستمرت بعده لمن خاف علي نفسه والتي انقطعت أصلاً هي القصد الي حيث كان " ، ونقل أيضاً "ان الهجرة عن دار الكفر واجبة اجماعا ، حيث حمل علي معصية فعل، أو ترك ، أو طلبها الامام بقوته لسلطانه " [5] .

و - إن القول بتجاوز هذه التقسيمات - أي للدور - لكونها اجتهادات فقهية ، وليست احكاما شرعية منزلة استنبطت لمقتضيات فقه واقع تغيرت معالمه التى انبنت عليها هذه الاجتهادات لاينبغي ان يمضي علي علاته، بل عليه عدة ملاحظات فرعية:

---

(١) الحديث رواه مسلم عن عائشة ام المؤمنين ، انظر في الحديث والتعليق عليه من قبل النووي : صحيح مسلم بشرح النووي ، مرجع سابق ، ج١٣ ، ص ص ٨-٩ .

(٢) رواه احمد والنسائي عن عبد ا لله بن السعدي . انظر: الشوكاني ، نيل الاوطار ، مرجع سابق، ج٨ ، ص٢٥ ؛ القاسم ابو عبيد ، مرجع سابق ، ص ص ٢٠٦-٢٠٧ .

(٣) انظر : ابو عبيد ، مرجع سابق ، ص ص٢٠٦-٢٠٧ .

(٤) رواه ابو داود والترمذي ورجاله اسناده ثقات عن جرير ابن عبد ا لله . انظر : الشوكاني في نيل الاوطار ، مرجع سابق ، ج٨ ، ص٢٥ .

(٥) انظر ما اورده الشوكاني من أحاديث نبوية وآراء فقهية في هذا الشأن في : المرجع السابق ، ج٨، ص ص٢٥-٢٧ . وانظر ايضا : عابدين السفياني ، مرجع سابق ، ص ص ٣٤-٤٠ .

أولاها : أن الفقهاء في تقسيمهم للدور لم يصدروا عن فراغ، وليس قادحا في استعمالهم لأصنافها أنها ليست مما نزل به الوحي، وانما الذي يقدح فيها أن يظهر أن تقسيماتهم -اذا ما استقريء فقه الواقع الذي عالجوه - كانت من قبيل الحق الذي لم تثبت له حقيقة ، وذلك الحكم لا ينبغي ان يكون لمن لادراية له بالفقه، أو علم اصول الفقه فلا يحاكم الرجال الا الرجال ، خاصة وأن هناك سوابق في آيات قرآنية وأحاديث نبوية وأقوال للخلفاء الراشدين تكشف عن استخدام سابق لما فصل فيه الفقهاء ، أو شبيه له عن تصنيف الدور ففي القرآن الكريم مفاهيم توحي بذلك بل ويفهم منها ضرورة مغايرة دار الاسلام لغيرها نذكر منها مفاهيم الجهاد، الذمة ،العهد ، الجزية، النصر،الغلبة ، الانفال، الغنيمة ، الفيء ، القتال، الحرب، السلام، العدو، الاعداء، عدو الله، القوة، الارهاب، المشركين، الكافرين، أهل الكتاب، الذين اشركوا، الذين كفروا، الاستنفار، سبيل الله، الشهيد، وكلها وأشباهها ورد الاستخدام القرآني لها في أكثر من آية، وأكثر من سورة [١] .

وفي أحاديث النبي صلي الله عليه وسلم التي سبق ذكرها عن مفهوم الهجرة، وما استخرج منها من أحكام فيها اشارة الي تصنيف للدور بل أن حديث "اذا لقيت عدوك من المشركين، فادعهم الي احدي ثلاث خصال، أو خلال، فأيتهن ما أجابوك اليها فاقبل منهم، وكف عنهم، ثم ادعهم الي الاسلام ، فان اجابوك فاقبل منهم، وكف عنهم ، ثم ادعهم الي التحول - من دارهم اي دار الشرك الي دار المهاجرين - اي دار الاسلام" . من الاحاديث التي بني عليها ابن قيم الجوزية تصنيفه لدار الاسلام ودار الكفر [٢] .

وابو بكر الصديق أيضا يستخدم مفهوم أرض العدو ليقابل بها أرض المسلمين، في وصية له لخالد بن الوليد "سر علي بركة الله فاذا دخلت أرض العدو فكن بعيدا عن الحملة، فاني لا آمن عليك الجولة ... " [٣] ويتكلم كذلك عن مفارقة العدو من المشركين لعباد الله المسلمين، وما تحت ايدي كلا الفريقين اذ يدعو "اللهم .. فانصر عبادك المسلمين علي عدوك من المشركين "[٤] حين أن عمر بن الخطاب يتحدث صراحة عن اهل الاسلام ، أهل الصلح، وأهل الحرب ، في وصيته لسعد بن ابي وقاص " ونح منازلهم - اي المسلمين - عن قري أهل الصلح والذمة .. ولا

---

(١) انظر : محمد فؤاد عبد الباقي ، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن ، مرجع سابق ، مواضع متفرقة حسب ترتيب مادة كل مفهوم اللغوية .

(٢) انظر : ابن قيم الجوزية، أحكام اهل الذمة ، مرجع سابق ، ج١ ، ص٥ .وأصل الحديث رواه مسلم عن سليمان ابن بريدة عن ابيه . انظر : صحيح مسلم بشرح النووي ، مرجع سابق ، ج١٢، ص ص ٣٧-٤٠ .

(٣) انظر : احمد زكي صفوت ، جمهرة خطب العرب ، مرجع سابق ، ج١ ، ص١٨٨.

(٤) انظر : المرجع السابق ، ج١ ، ص١٩٩ .

تستنصروا علي أهل الحرب بظلم اهل الصلح . واذا وطئت ارض العدو فأذك العيون بينك وبينهم " (١) .

٤ - **والملاحظة الثانية** ان هذا التقسيم انطوي علي مفاهيم لا تسقط مهما تقادم الزمان وتطورت علاقات المسلمين بغيرهم، فمسميات الحرب، والسلم ، والاسلام، والكفر، والعهد والسلام مما لايسقط بتقادم الزمان، أو ينسخه ما يستجد من حوادث الدول وعادياتها، وما يعتريها من نهوض وسقوط، أو قوة وضعف، ولذلك لازمها في حديث الأصول المنزلة كثير من الأحكام الشرعية الباقية غير المنسوخة في الجهاد، والتعاهد، والقتال، والسلم، والذمة، والأمان، وما شاكلها ، وانما الذي يتغير هو مناط هذه المفاهيم ، أو بعبارة أدق محل دار الحرب، ودار الاسلام ، ودار الكفر، فان تحقق المناط تحقق تقسيم الدور والا سقطت أحكامها ، وسقوط الأحكام لايلغي مفاهيمها وهذا يدعونا الي القول بأنه ما دامت هناك دول تستعلي فيها أحكام الاسلام استعلاء خضوع في المنهج والقيم والسلوك فهي دار اسلام وبالمقابل مادامت هناك دول اخري الغلبة والقهر فيها لأحكام غير الاسلام فهي دار غير اسلامية ومادامت هناك دول لاتناصب المسلمين ودولتهم العداء أو الاخراج من الدين أو الارض وتحكمها بدولة الاسلام روابط صلح وعهد فهي كذلك في حدود الصلح والعهد وضوابطها الشرعية فاذا ما تشكك بعض المعاصرين في بقاء هذا التصنيف بحجة أن الفواصل بين الدور في ضوء التطور المعاصر للعلاقات بين الدول غير واضحة ومن ثم فان هذا التصنيف يطرأ فقط بسبب قيام حالة الحرب أو الحرب نفسها فذلك قد يوقعنا في وهم تصور ان العالم كله دار واحدة - وهو ما يقول به هؤلاء البعض- لا ندري ما لونها والي ماذا تنتمي ؟ وما موقع الاسلام فيها؟ أو التسليم بأن الدول كلها في موقفها من الاسلام والمسلمين ودولتهم علي قدم المساواة في التعامل؟ وذلك يدحضه فقه واقع العلاقات الدولية المعاصرة، الا اذا اعتبرنا موقف الدولة العبرية أو ممارساتها في المنطقة العربية تجعلها تقف من الدول العربية موقف المساواة في النظرة الي الاسلام، ناهيك عن مواقف الصرب والكروات مثلا في البوسنة والهرسك .

والثالثة : ان هناك خللا ما في النظرة الي تقسيم الفقهاء للدور، مبعثه أن الكثيرين من الباحثين تغيب عنهم حقيقة ان هذا التقسيم ذي الاصل الديني حين استنبطه الفقهاء من أصول ثابتة وليس من فراغ كما سبق ، إنما حداهم الي الاخذ به افتراض وجود عاملين مهمين تحقق وقوعهما ، أولهما دار اسلام علي الحقيقة في القيم والسلوك، والثاني عزة ومنعة للمسلمين داخلها - أي الدار- تضفيان عليها في تعاملها الخارجي قدرة علي التميز، وربما التفوق، دون استضعاف ، أو وهن فاذا ما اردنا الحديث عن تقسيم الدور وموقعه من تطور العلاقات الدولية في عصرنا فلابد أن نتساءل أولاً عن حقيقة وجود هذين العاملين فان كان ثمة وجود فقد ناسب الحديث عن التقسيم محلا له، والا كان حديثا بلا محل، ومن ثم لجوفا ولغوا، والتساؤل عن دار الحرب ودار

---

(١) انظر : المرجع السابق ، ج١ ، ص ص ٢٢٥-٢٢٧ .

العهد بمعزل عن وضع الدعوة ، والموقف منها، هو فصل بين النتيجة والسبب ذلك أن الحرب ، أو العهد، أو الاسلام، كمواقف متباينة لغير المسلمين من دار الاسلام إنما تأتي لاحقة وبناء علي ما اعلنته ازاء الدعوة، فاذا ما توقفت هذه الدعوة، أو إن شئنا الدقة اوقفت بفعل الاستضعاف، والغثائية، والوهن، في الجماعة المسلمة، فالأحري أن نبحث أولاً عن أسباب ايقاف الدعوة وكيف يمكن ان نعيد اليها ايناعها [1] ، ثم بعد ذلك نبحث في مفهومي دار الحرب ودار العهد اما القول من وجهة نظر البعض بان العالم الآن تجمعه منظمة عالمية واحدة - منظمة الامم المتحدة- وأن اعضاءها قد التزموا بقانونها ونظمها، وأن حكم الاسلام انه يجب الوفاء بكل العهود والالتزامات التي تلتزمها الدول الاسلامية، عملا بالقانون القرآني في الوفاء بالعهد، وانه بناء علي ذلك لا تعد ديار المخالفين - اي غير المسلمين - في هذه المؤسسة دار حرب ابتداء بل تعتبر دار عهد [2] ، هذا القول إن سلمنا به فسوف يؤدي بنا الي التسليم أولاً بأن هذه المنظمة، وما يصدر عنها لا شبهة في شرعيته إسلامياً وان عهودها والتزاماتها لا تتعارض مع الشرع، والا ما قبلتها الدول الاسلامية، بل وما قبلت الدخول في هذه المنظمة ابتداء، وما طالبها أصحاب هذا الرأي بالالتزام بالمبدأ القرآني في احترام العهود والوفاء بها، وذلك كله موضع تشكك ومراجعة، كما انه سيؤدي بنا الي التسليم ثانيا بأن كل الدول غير الاسلامية، أو المخالفة تقف علي قدم المساواة في كونها دار عهد ما دامت تلتزم بما يصدر عن منظمة الأمم المتحدة، وذلك غير صحيح الا اذا سلمنا بأن اسرائيل هي دار صلح لكل العرب والمسلمين، وكذلك الاتحاد السوفييتي السابق بالنسبة لافغانستان حال احتلاله لاراضيها .

غير ان هذا الرأي لا يقول لنا ماذا عن موقف الدول الاسلامية ونظرتها الي الدول التي لا عضوية لها في الأمم المتحدة، هل تصير هي دور حرب؟ أم تلحق بالدول الأعضاء فتكون دور صلح ؟ وما الخلاف حقيقة بين هاتين الطائفتين من الدول اذن؟ وشبيه بالقول السابق من حيث محاولة اسقاط تقسيم الدور علي العالم المعاصر رأي من قال إن الدول المخالفة للدول الاسلامية انما تعد بمثابة دار دعوة، كما كان الرسول في مكة قبل الهجرة، لأن مكة لم تكن دار اسلام ولا دار حرب، بل كانت دارا للدعوة الي الله تعالي، ومتي أعلنت بعض الدول الحرب علي المسلمين أو

---

(١) لانتحدث عن الدعوة وما اصابها من توقف علي مستوي الافراد ، وبعض الجماعات ، التي ربما يسيء بعضها الي مقاصدها ، ويجلب اليها احيانا الكثير من الاضرار التي قد تحسب علي الاسلام ، وانما نقصد مالحق بها من عطالة علي مستوي الدولة الاسلامية كوظيفة أساسية ، وواجب حضاري، يقتضيه مقام الشهود الحضاري الذي ينبني عليه تعريفها كما سبقت الالماحة فى موضع سابق من هذه الدراسة .

(٢) انظر : محمد ابو زهرة : العلاقات الدولية في الاسلام ، القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر ، ١٩٦٤ ، ص٥٧ ؛ د. وهبة الزحيلي ، مرجع سابق، ص١٠٨ .

العكس تصبح عند ذلك دار حرب ، وان توقفت الحرب بصلح أو عهد لم يدخلوا منه الي الاسلام و لم يخضعوا الي أحكامه تصبح بلادهم دار عهد [1] .

وهذا الرأي لا يخلو من تحفظات اذ يفترض تشابه الظروف التاريخية بين وضع مكة ووضع الدولة المعاصرة وهذا غير صحيح، وان حال المسلمين في الدعوة الآن كحال اسلافهم في مكة، وأنه ليس هناك أصلاً دولة اسلامية، وانما هناك جماعة مسلمة تدعو كي تقيم الدولة، كما كان شأن المسلمين الذين لم يمكنوا لدولتهم الا بعد الهجرة من مكة الي المدينة ، وان وجهة الدعوة أو المخاطبين بها الآن ككفار مكة في جاهليتهم ومدي علمهم بأحكام الاسلام، فهل يستقيم كل ذلك؟

ومن جهة أخري فان هذا الرأي أناط ظهور دار الحرب اما باعلان الدولة الاسلامية الحرب أو اعلان الدولة غير الاسلامية الحرب علي المسلمين فكأنه يعلق ظهور هذه الدار علي ارادة الطرفين ابتداء ، وليس في سياق أسباب يراها المسلمون شرعية لنشوب الحرب، وأخطر ما في ذلك عدم ربط اعلان الدولة الاسلامية الحرب علي الآخرين بقضية الدعوة ، والا اتهمت بالعدوانية والظلم ، مع أن شرعها المنزل يلزمها بغير ذلك، ثم إن هذا الرأي اذ يدخل في دار الصلح الذين يدخلون مع المسلمين في عهد أو صلح ، وان اصروا علي عدم اسلامهم فانه يسوي بين الدول في ذلك علي الاطلاق،وهذا يعني ان اسرائيل بالنسبة الي مصر هي دار صلح أو عهد بموجب كامب ديفيد بينهما لكنها ليست كذلك بالنسبة للدول الاسلامية، وهذا يدعونا للتساؤل: علي أي صفة نقبلها اسلامياً : أدار عهدوصلح، أم دار حرب؟.

من هنا قد يتساءل البعض : ما العمل اذن اذا كان الفقه الاسلامي المعاصر - في بعض ما قدمه في قضية تصنيف الدور - فيه مظان للمؤاخذة؟ والحق ان العمل في رأينا هو فقه جديد جماعي، واجتهاد جديد جماعي يراجع ما سبق به الفقهاء القدامي ومن لحقه من المحدثين ، سواء بسواء، فمفردات القضية متشابكة وشائكة ، والالمام بفقهها لا يستطيعه فرد واحد، مهما بلغ فقهه وعلمه، غير أن أشق ما في هذه المهمة العسيرة والضرورية أن يكون الدافع اليها ضغوط الواقع وتبريره وتحكيمه، وليس المواءمة بين مقتضيات أعمال الشرع في مراعاة مصالح الجماعة المسلمة، ومقتضيات التطور الحادث في وضع هذه الجماعة.

ز- ان الفقهاء فرعوا على انقسام الدور قضية مآل الارض التي انحسر عنها سلطان الاسلام وظهوره وحكمه، وهل تتحول بغلبة الكفر أو الشرك عليها الي دار كفر، أو حرب، ام تظل دار اسلام ؟ الواقع ان هناك اتجاهات أربعة في بيان حكمها، أولها رأي الجمهور الذين اناطوا تغير صفة الدار بتغير مناط حكمها، فما دامت الغلبة والظهور قد حادت الي غير أحكام الاسلام فالدار قد صارت دارا غير اسلامية.والثاني راي أبي حنيفة الذي يقضي بضرورة توافر شروط ثلاثة ذكرت

---

(١) انظر : فيصل المولوي ، مرجع سابق ، ص ص ١٠٤-١٠٥ .

آنفا، كي تتحول صفة الدار الاسلامية،وان كان البعض رد هذه الشروط الي ما رآه جمهور الفقهاء في الاتجاه الاول [1] . والثالث وهو رأي بعض الشافعية الذين افتوا ببقاء الدار علي اسلامها، وان غلب عليها الكفار، سواء فتحها المسلمون، وأقروها بين الكفار، أو كانوا يسكنونها ثم اجلاهم الكفار عنها، وقد فند البعض ذلك [2] .

والرابع رأي ابن تيمية لما سئل عن قرية "ماردين" وقد زال حكم الاسلام عنها فأفتي بأنها مركبة علي المعنيين، أي انها ليست بمنزلة دار السلم التي تجري عليها أحكام الاسلام، لكون أهلها مسلمين، ولا بمنزلة دار الحرب التي أهلها كفار، بل هي قسم ثالث يعامل المسلم بما يستحقه، ويقاتل الخارج علي شريعة الاسلام بمايستحقه [3] .

والواقع ان استمرار صلة بقية المسلمين باخوانهم الذين انحسر عنهم حكم الاسلام في ديارهم التي استولي عليها حكم غير اسلامي يجب أن لا تنقطع ، مناصرة، ومؤازرة، واستنفارا، وجهادا، وهنا تبدو وجاهة رأي ابن تيمية في أن هذه الدار تحمل حكمي دار الاسلام ودار الحرب، ولكن علي وجه آخر اضافة الي ما ذكره، وهو أن حكمها كدار حرب واضح في تغير علة كونها دار اسلام أي بتغلب أحكام الكفر أو الشرك عليها ، فهي دار كفر بحكم الواقع الذي انتهت اليه، أما حكمها كدار اسلام فلا يتحقق لمجرد أن يعامل فيها المسلم فيها بما يستحقه ويقاتل الخارج عن شريعة الاسلام، لأن السلطة التي استولت علي هذه الدار ربما تحول دون تحقيق هذين الواجبين، وانما تتحقق كذلك بحكم ماستؤول اليه أو يؤمل ان تعود اليه، وهنا يحقق ثلاثة أهداف الأول اعطاء أهلها الثقة والأمل في العودة من جديد الي الاسلام، بنصرة اخوانهم لهم وجهادهم لاعادة أراضيهم. والثاني تحميل بقية المسلمين في دار الاسلام واجب الجهاد لاعادة الجزء الذي انحسر عنه حكم الاسلام وهنا قد يتدرج هذا الواجب من الكفائية الي العينية . والثالث افهام الذين تولوا مقاليد الامور وازالوا حكم الاسلام من هذا الجزء أن سلطانهم عليه مؤقت ولن يدوم وانما هو وضع طاريء سرعان ما سيفني محله بزوال الظروف التي اوجدته [4] .

---

(١) انظر : عابدين السفياني ، مرجع سابق ، ص ص٥٠-٥٥ .

(٢) انظر : المرجع السابق ، ص ص ٥٦-٦٠ .

(٣) انظر : ابن تيمية ، الفتاوي ، جمع عبد الرحمن بن محمد النجدى ، مكة: الرئاسة العامة لشؤون الحرمين ، د.ت ، ج٤ ، ص٢٧٩ ، ج٢٨ ، ص ص ٢٤٠-٢٤١ . وانظر عرضا مجملا لهذه الاتجاهات في : خليل سلم ابو عارف ، مرجع سابق ، ص ص٦٠-٦١ .

(٤) انظر بالاضافة الي ما سبقت الاشارة اليه من مصادر في الهوامش السابقة عن التقسيم الفقهي للدور (دار الاسلام – دار الحرب –دار العهد) .د.عبد الكريم زيدان ، أحكام الذميين ، مرجع سابق ، ص ص ١٤-١٩ ؛ د. عارف خليل ، مرجع سابق ، ص ص ٥١-٦٦ ؛ د. محمد الصادق عفيفي ، الاسلام والعلاقات الدولية ، بيروت : دار الرائد العربي ، الطبعة الثانية، ١٤٠٦-١٩٦٨، ص ص ١٢٧-١٣٥ ؛ د. محمد سلام مدكور ، معالم الدولة الاسلامية ، الكويت : مكتبة

المطلب الثالث : السلطة السياسية في الدولة الاسلامية بين الوحدة والتعدد :

فالأصل الذي ذهب اليه كثير من فقهاء السياسة الشرعية، والتشريع السياسي عموما، أن السلطة الشرعية في الدولة الاسلامية انما عليها أن تنشر سلطان الاسلام وتبسطه علي ما تحت ايدي المسلمين من أراض فتضبط أمورها، وتحقق مقاصد السياسة الشرعية فيها، فوحدة دار الاسلام من وحدة الخلافة، ووحدة الخلافة من وحدة أساس شرعيتها، ووحدة الأساس من وحدة الجماعة المسلمة، ووحدة الوجهة من وحدة مصدرها ، ووحدة المصدر من وحدة الوحي قرآنا وسنة، غير أن الأصل الذي ذهب اليه الفقهاء علي هذا النحو قد يرد عليه استثناء مفاده امكان انشطار دار الاسلام الي أكثر من اقليم واحد، فبدلا من أن تكون هذه الاقاليم بمجرد أطراف خاضعة لسلطان مركز الدولة، وفق ما رتبه الفقهاء من مقتضيات علاقة الامامة العظمي بأمراء البلاد ، اذا بها تصير دولا، أو اقاليم مستقلة، تعلو في كل منها سلطة مستقلة، تقف من السلطة الأخري موقف المساواة، واذا بالعلاقات بينها مستقرة مطمئنة ان غلب عليها السلم والصلح والوئام، والاانقلبت متوترة مضطربة حال المشاحنة والمقاتلة والشجار، وقد يكون ثمة مجال للتسليم بأن يمكث هذا الاستثناء الانشطاري في الاختصاص الاقليمي ما يمكث كي يؤول في النهاية الي التوحد، لكن المشكلة الحقيقية ان ينقلب الاستثناء أصلاً والأصل الي استثناء كحال الواقع المتردي في ديار المسلمين الأن .

وهنا ثمة تساؤل مهم مفاده ما هي الضرورة التي يسلم عندها الفقهاء بأن الانقسام في الاختصاص الاقليمي لدار الاسلام بين أكثر من دولة يشكل استثناء علي مبدأ وحدة هذا الاختصاص؟ وحتي نتعرف علي ما قد يهدى الي ابجديات الاجابة ينبغي توضيح ثلاثة أمور :

الفلاح ، طبعة اولي ١٤٠٣-١٩٨٣ ، ص ص ١١-١١٥ ؛ محمود احمد عبد الله ابو ليل ، اسس العلاقات الدولية في الاسلام ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، كلية الشريعة والقانون ، جامعة الازهر ١٣٨٩-١٩٧٨، ص ص ٧٢-٧٥.

- Afzalur Rahman ,op.cit., PP342-346 ; Majid Khadduri , The Islamic Law of Nations - Shaybani's Siyar, Baltimore, Maryland: The Johns Hopkin's Press, 1965, PP 15-14, and see for the same author : "The Islamic Theory of International Relations and Its Contemporary Relevance" , in J.Harris Proctor (ed), Islam and International Relations , New York: Fredric A.Praeger Publishers , 1965, PP 24 - 38 ; Manoucher Parvin and Maurie Sommer, "Dar Al Islam : The Evolution of Muslim Territoriality and Its Implications for Conflict Resolution in the Middle East", International Journal of Middle East Studies ,Vol.11, 1980 ,PP1-21

الأمر الأول : يختص بنفي شبهة مزدوجة قد تلصق بماذهب اليه الفقه السياسي الاسلامي من أن الأصل في الدولة الاسلامية ضرورة التطابق بين وحدة الخلافة ووحدة دار الاسلام، ومن ثم بين وحدة القيادة، ووحدة الدولة ، بما يستتبعه ذلك من التطابق بين وحدة الدار ، ووحدة الدولة، أو بعبارة أخري من شمول الاختصاص الاقليمي للدولة الاسلامية للاراضي كافة التي تشملها دارالاسلام .

أما الشبهة الأولي فهي تصور أن يكون الفقه انما اراد بوحدة الدار ووحدة السلطة عليها ان يجمع لهذه السلطة مطلق الأمر للانفراد بمقاليد ادارتها ، علي نحو يقود الي الاستبداد بالسلطة، أو احتكارها ووجه نفي هذه الشبهة ما سبق أن قوله في معرض الحديث عن اختصاص ممارسة السلطة وضبطه بمفهوم الشرعية، التي تسد مثل هذا الباب، بقدر ما تضع قيودا علي السلطة، فاذا بها تجعل الحكم أمانة ومسئولية، وتنيط الطاعة له بالطاعة للشرع كتابا وسنة، وذلك خير ضمان لعدم إنفلاته – أي الحكم – أو تنكبه طريق القيم الضابطة لحركة المجتمع المسلم من شوري، وعدل، ومساواة ، واحترام لحقوق الانسان وحرياته.

اما الشبهة الثانية فهي تصور أن يكون الفقه قد اغفل –حين جعل الأصل أن يتولد عن وحدة الدار ووحدة السلطة عليها– حقيقة بدهية، وهي ان دار الاسلام ليست اقليما واحدا كحال المدينة في عصر النبوة وانما اتسع نطاقها فاذا بها اقاليم متعددة ليست بالضرورة متجاورة، بها من عوامل التنوع والاختلاف الكثير من اللغات، والاجناس، والعادات، والطوائف، والمذاهب، وما شاكلها، فكيف تصور الفقهاء امكان توحد السلطة علي هذا الشتات الاقليمي غير المتجاور في كثير من نواحيه؟ ووجه نفي هذه الشبهة ان الفقهاء نزولا علي مقتضي ارتباط فقه احكام السياسة الشرعية بفقه الواقع لم يقفزوا فوق هذا الشتات، أو يلغوه من تصورهم لعملية ادارة الدولة الاسلامية، حال تعدد اراضيها وتباعدها عن بعضها، والا لسقطت صفة الواقعية عن فقههم، فهؤلاء الفقهاء هم الذين تحدثوا عن القيادة المركزية (الامامة العظمي) وقيادة الاطراف التابعة لها (امراء الاقاليم) تبعية منهج وشرع، يسري علي المركز والاطراف، لا تبعية خضوع لأشخاص، عملا بمبدأ تفويض السلطة، الذي يخفف من أعباء السلطة المركزية ويتجاوز عجزها عن ادارة اقليم الدولة وضبط نواحيها فيما لو اتسعت وامتدت بما قد ينجم عن ذلك من اضطراب وعدم استقرار قد يكون مردودهما الانقسام، ومن ثم انفراد بعض اقليم الدولة بالسلطة، ومناطحة القيادة المركزية، وربما التعدي عليها .

فالأنسب أن توجد علي أراضي هذه الاقاليم السلطات المفوضة التي تكون قريبة من اهلها، فتعرف مصالحهم، وتسعي الي تحقيق مقاصد الشريعة فيهم،وتنقل الي السلطة المركزية حقيقة الاوضاع فيها، بما يتلاءم مع إمكانات هذه الاقاليم ووسائلها، وبحيث تشكل هذه السلطة المرجع الأول في اتخاذ القرارات، أو السياسات التي قد تعجز القيادات الاقليمية – الأمراء– لسبب أو لآخر عن اتخاذها .

والأمر الثاني ان الفقهاء حين تكلموا عن امارة الاستيلاء وهي "ان يستولي الأمير بالقوة علي بلاد يقلده الخليفة امارتها، يفوض اليه تدبيرها وسياستها فيكون الامير بالاستيلاء مستبداً بالسياسة والتدبير، والخليفة باذنه منفذا لأحكام الدين، ليخرج من الفساد الي الصحة، ومن الحظر الي الاباحة " (١) ، لم يقصدوا ان يتولد عن الاستيلاء سلطتان متساويتان في دار الاسلام ، معهما تنشطر الدار الي دولتين، ولهذا حرص الفقهاء علي استمرار دقة التفرقة بين وجود الخليفة كقيادة عامة لاطراف الدولة، ووجود الأمير كقيادة خاصة علي الجزء الذي استولي عليه، ومن ثم فان انحسار سلطة الخليفة علي الجزء المستولي عليه لا يقدح في عموم ولايته علي دار الاسلام، ذلك ان استقلال امارة الاستيلاء في ذلك الجزء انما هو استقلال ادارة واختصاص لا يستتبعهما استقلال دولة تناطح الخلافة العامة ، أو يقف أميرها من الخليفة موقف الند والمساواة بل انه في هذا الاستقلال ليس مطلقا، لأنه مقيد بشرعية لأهلية الامارة بان تكتمل فيه شروط الاختيار وحينئذ يكون تقليده حتما استدعاء لطاعته، ودفعا لمشاقته ومخالفته، كما أنه مقيد كذلك بشرعية الانجاز اذ يلزمه من قوانين الشرع سبعة اشياء يشترك فيها مع الخليفة في الأداء بل أن وجوبها في جهة المتولي أغلظ كما ذهب الماوردي "احدهما حفظ منصب الإمامة في خلافة النبوة وتدبير امور الملة، ليكون ما اوجبه الشرع من اقامتها محفوظا وما تفرع عنها من الحقوق محروسا. والثاني ظهور الطاعة الدينية التي يزول معها حكم العناد فيه، وينتفي بها اثم المباينة له. والثالث اجتماع الكلمة علي الألفة والتناصر، ليكون للمسلمين يدا علي من سواهم. والرابع ان تكون عقود الولايات الدينية جائزة، والأحكام والأقضية فيها نافذة، ولا تبطل لفساد عقودها، ولا تسقط بخلل عهودها. والخامس ان يكون استيفاء الأموال الشرعية بحق تبرأ به ذمة مؤديها، ويستبيحه أخذها. والسادس ان تكون الحدود مستوفاة بحق وقائمة علي مستحق، فان جنب المؤمن حمي الا من حقوق الله وحدوده والسابع أن يكون الأمير في حفظ الدين ورعا عن محارم الله، يأمر بحقه ان اطيع، ويدعو الي طاعته ان عصي " (٢) .

والأمر الثالث ان الفقهاء لهم مذاهب شتي في الحديث عن حالة الضرورة التي يترتب عليها الانشطار في دار الاسلام وتعدد السلطات فيها، بما يناسب هذا الانشطار، ويعدد الدول عليه. فالماوردي رفض مثل هذا التعدد، و لم ير جواز عقد الامامة لامامين في بلدين، لأنه لا يجوز أن يكون للأمة امامان في وقت واحد ورمي الذين ذهبوا الي امكان الانشطار بشذوذ الاقتاء بالجواز (٣) ، و لم يشأ الماوردي تركنا في حيص بيص اذا تساءلنا: فما الحل اذن ان بويع لامامين في بلدين في وقت واحد؟ بل فصل وجوها عديدة للاجابة، اذ ذكر أن هناك خلافا بين الفقهاء، فمنهم من قال ان الخليفة هو الذي عقدت له الامامة في البلد الذي مات فيه من تقدمه، لانهم

---

(١) انظر : الماوردي ، الاحكام السلطانية، مرجع سابق، ص٣٣؛ ابو يعلي، مرجع سابق ،ص٤١ .

(٢) انظر : الماوردي ، الاحكام السلطانية ، مرجع سابق ، ص ص٣٣-٣٤ ؛ ابو يعلي ، مرجع سابق، ص٤١ .

(٣) انظر : الماوردي ، الاحكام السلطانية ، مرجع سابق ، ص٩ .

بعقدها اخص وبالقيام بها احق، وعلي كافة الأمة في الأمصار كلها ان يفرضوا عقدها اليهم، ويسلموها لمن يبايعوه لئلا ينتشر الأمر باختلاف الآراء والأهواء ونقل عن آخرين قولهم ان علي كل واحد منهما أن يدفع الامامة عن نفسه، ويسلمها الي صاحبه طلبا للسلامة وحسما للفتن ليختار أهل الحل والعقد احدهما أو غيرهما، وقد اختار الماوردي "ان الصحيح في ذلك وما عليه الفقهاء والمحققون ان الإمامة لاسبقهما بيعة وعقدا .. فاذا تعين السابق منهما استقرت له الامامة، وعلي المسبوق تسليم الأمر اليه، والدخول في بيعته، وان عقدت الامامة لهما في حال واحد لم يسبق بهما احدهما، فسد العقدان، واستؤنف العقد لأحدهما، أو لغيرهما وان تقدمت بيعة احدهما، وأشكل المتقدم منهما وقف امرهما علي الكشف، فان تنازعاها، وادعي كل واحد منهما أنه الأسبق، لم تسمع دعواه، و لم يحلف عليها، لانه يختص بالحق فيها، وانما هو حق المسلمين جميعا فلا حكم ليمينه فيه ولا لنكوله عنه، وهكذا لو قطع التنازع فيها، وسلمها أحدهما الي الآخر لم تستقر امامته الا ببينة تشهد بتقدمه ، ولو اقر له بالتقدم خرج منها المقر، و لم تستقر للآخر، لأنه مقر في حق المسلمين، فان شهد له المقر بتقدمه فيها مع شاهد آخر سمعت شهادته ان ذكر اشتباه الأمر عليه عند التنازع، و لم يسمع منه ان لم يذكر الاشتباه كما في القولين من التكاذب .. واذا دام الاشتباه بينهما بعد الكشف و لم تقم بينة لاحدهما بالتقدم لم يقرع بينهما ..... ويكون دوام هذا الاشتباه مبطلا لعقدي الامامة فيهما ويستأنف أهل الاختيار عقدها لأحدهما، فلو أراد العدول بها عنهما الي غيرهما، فقد قيل بجوازه لخروجهما عنها، وقيل لا يجوز لأن البيعة لهما قد صرفت الامامة عمن عداهما، ولأن الاشتباه لا يمنع ثبوتها في احدهما [1] .

أما أبو يعلي فقال بعدم جواز عقد الامامة لامامين في بلدين في حال واحدة، فوافق في ذلك الامام الماوردي لكنه في حل مشكلة تنازع الخلافة بينهما ، وكيفية ازالة الاشتباه في احقهما في الخلافة تشابه معه في بعض الأمور وخالفه في أخري، اذ قال " فان عقدت لاثنين وجدت فيهما الشرائط نظرت ، فان كانا في عقد واحد فالعقد باطل فيهما وان كان العقد لكل واحد منهما علي الانفراد نظرت فان علم السابق منهما بطل العقد الثاني، وان جهل من السابق منهما يخرج علي الروايتين . احداهما بطلان العقد فيهما ، والثانية استعمال القرعة بناء علي ما اذا زوج الوليان، وجهل السابق منهما " [2] .

وقد بسط الامام الجويني القول في هذه المسألة "في غياث الامم" وحرص قبل ان يمضي رأيه فيها ان ينقل عن بعض الفقهاء ما رووه في ذلك، فنقل عن بعضهم انه اذا كان رأي امام واحد لا ينبسط علي ممالك دار الاسلام، لأسباب منها اتساع الخطة وانسحاب الاسلام علي أقطار متباينة، وجزائر في لجج متفاوتة، ووقوع قوم من الناس لا ينتهي اليهم نظر الامام ، ووجود خط من ديار الكفر بين خطة الاسلام ينقطع بسببه نظر الامام عن الذي وراء هذا الخط من المسلمين،

---

(١) انظر : نفس المرجع السابق .

(٢) انظر : ابو يعلي ، مرجع سابق ، ص ص٢٧-٢٨ .

فعند ذلك يجوز نصب أمام في القطر الذي لا يبلغه أثر نظر الامام [1] . والحجة العامة التي نقلها الجويني عنهم في ذلك انه اذا كان الغرض من الامامة استصلاح الخلق، وتمهيد الامور، وسد الثغور، فاذا تيسر نصب امام واحد نافذ الأمر فهو اصلح لا محالة في مقتضي السياسة والايالة، وان عسر ولاسبيل الي ترك الذين لا يبلغهم نظر الامام مهملين لا يجمعهم وازع ولايردعهم رادع ، فالوجه ان ينصبوا في ناحيتهم وزرا يلوذون به اذ لو بقوا سدي لتهافتوا علي ورطات الردي ، وهذا ظاهر لا يمكن دفعه [2] .

وبعد هذه النقول اورد الجويني رأيه في المسألة فقد فرق بين عدة حالات :

الاولي أنه ان سبق عقد الامامة لمن هو صالح لها، ورآه المسلمون عند العقد مستقلا بالنظر في جميع اقطار دار الاسلام دون مشاركة أحد، ثم ظهر ما يمنع انتشار هذا النظر أو طرأ فلا ينبغي ان يترك الذين لا يبلغهم أمر الامام مهملين ولكنهم ينصبون أميراً - لا اماما - يرجعون اليه، ويصدرون عن أمره، ويلتزمون شرعة المصطفي فيما يأتون ويذرون، ولا يكون ذلك الذي نصبوه اماماً ، فلو زالت الموانع التي قادت الي تنصيبه في ذلك القطر واستمكن امام المسلمين من أن يشمل نظره وتمتد سياسته وتدبيره الي القطر، الذي نصب فيه، اذعن الامير ومن تحته من رعايا للامام والقوا اليه السلم كي يسوس امرهم، فان رأي موافقتهم علي من نصبوه فعل، وان رأي تقصيره من قبله، فرأيه المتبوع واليه الرجوع.

والحالة الثانية انه ان خلا الدهر عن امام في زمن فترة -أي ضعف- وانفصل شطر عن شطر، وعسر نصب امام واحد يشمل رأيه البلاد والعباد، فنصب أمير لأحد الشطرين للضرورة في هذه الصورة ، ونصب امير في القطر اللآخر،و لم يقع العقد لواحد، فالحق أن أحدا منهما ليس اماما، اذ الامام هو الواحد الذي به ارتباط المسلمين اجمعين، فكأن الجويني لم ينكر تجويز نصبهما معا حسب الحاجة، ولكنه قيد ذلك بزمان خال من امام، وان يقودا بموجب الشرع، وانه اذا اتفق المسلمون بعد ذلك علي نصب أمام، فقد صار حقا لازما علي الاميرين ان يستسلما له، ليحكم عليهما بما يراه صلاحا.

والحالة الثالثة وفيها يقترب من رأي كل من الماوردي وابي يعلي، وهي حالة ان وقع العقدان معا لامامين في قطرين مختلفين، فقد رأي ان عقدهما معا لم يصح واحد منهما، ومن ثم "يبتدىء اهل الاختيار عقد الامامة لمستصلح لها وان تقدم احد العقدين فهو النافذ، والمتأخر مردود، وان غمض التاريخ وعسر اثبات المتقدم منهما بالبينة، كان كما لو تحققنا وقوع العقدين معا، اذ لا وجه لتعطيل البيضة عن منصب الامامة، ولا سبيل الي ترك الأمر مبهما، مع تحقق اليأس من الاطلاع علي تاريخ الانشاء والايقاع، ولو ادعي احد المختارين تقدما ورام تحليف الثاني لم يجب

---

(١) انظر : الجويني ، مرجع سابق ، ص١٢٨ .

(٢) انظر : المرجع السابق ، ص١٢٩ .

اليه، فان هذا الخطب العظيم يحل عن الاثبات باليمين والنكول، والامام نائب عن المسلمين اجمعين، ولا سبيل الي تحليف النائب ومقصود الحق لغيره [1] .

وقال القلقشندي " فلو عقدت البيعة لاثنين ، وما لم تنعقد لواحد منهما، فلو كانا في اقليمين متباعدين، ففيه وجهان. لأصحابنا الشافعية، أصحهما ما عليه الجمهور بطلان بيعتهما، والثاني ما ذهب اليه ابي اسحاق الاسفراييني ، واختاره امام الحرمين، صحة بيعتهما جميعا، لأنه قد تدعو الحاجة الي ذلك وعلي ذلك كانت الخلافة الاموية بالاندلس، والخلافة الفاطمية ببلاد المغرب والديار المصرية مع قيام الخلافة العباسية بالعراق ، وانسحابها علي سائر الاقطار والبلدان، وان وقع العقد لهما علي الترتيب فالاولي صحيحة، والثانية باطلة ، ولو سبق أحدهما وقف الأمر حتي يظهر فان طالت المدة و لم يمكن الانتظار فقد قال الماوردي انه يبطل البيعتان وتستأنف لأحدهما بيعة جديدة، وفي جواز العدول الي غيرهما خلاف قال النووي الأصح أنه لا يجوز " [2] .

ويبدو ان الشيخ محمد رشيد رضا قد آثر منهج الجويني في عرض رأيه اذ نقل هو الأخر ما ذكر في قضية التعدد، ثم عقب برأيه الخاص والذي نقله هو ما ذهب اليه السيد صديق حسن خان من انه " معلوم انه قد صار في كل قطر أو اقطارالولاية الي امام أو سلطان، وفي القطر الآخر أو الاقطار كذلك.ولا ينفذ لبعضهم أمر ولا نهي في غير قطره أو اقطاره التي رجعت الي ولايته، فلا بأس بتعدد الائمة والسلاطين، ويجب الطاعة لكل واحد منهم بعد البيعة علي اهل القطر الذي ينفذ فيه أوامره ونواهيه، وكذلك صاحب القطر الآخر ، فاذا قام من ينازعه في القطر الذي ثبت فيه ولايته وبايعه اهله ، كان الحكم فيه أن يقتل اذا لم يتب، ولا يجب علي أهل القطر الآخر طاعته ، ولا الدخول تحت ولايته ، لتباعد الأقطار ، فانه قد لا يبلغ الي ما تباعد منها خبر امامها أو سلطانها ولا يدري من قام منهم أو مات ، فالتكليف بالطاعة والحال هذه تكليف بما لا يطاق وهذا معلوم لكل من له اطلاع علي أحوال العباد والبلاد ... فأعرف هذا فانه من المناسب للقواعد الشرعية ، والمطابق لما تدل عليه الأدلة ، ودع عنك ما يقال مخالفته فان الفرق بين ما كانت عليه الولاية الاسلامية في أول الاسلام وما هي عليه الآن ، أوضح من شمس النهار .. "[3]

وقد علق الشيخ رشيد رضا بان ما نقل آنفا "اجتهاد وجيه يشبه عند بعض الائمة تعدد الجمعة في البلد الواحد " [4] ، ولكنه جعل ذلك استثناءا على الاصل وهو وحدة الحكومة الاسلامية ،

---

(١) انظر : المرجع السابق ، ص ص ١٢٩-١٣٤ .

(٢) انظر : القلقشندي ، مرجع سابق ، ج١ ، ص ص٤٦-٤٧ .

(٣) انظر : محمد رشيد رضا ، الخلافة ، مرجع سابق ، ص ص٥٧-٥٨ .

(٤) انظر : المرجع السابق ، ص٥٨ . والواقع ان ثمة فارقا في نظر الباحث بين المقيس عليه ، وهو تعدد الجمعة في البلد الواحد -والمقيس به - وهو تعدد السلطة في دار الاسلام - فالولاية في الجمع متعلقة بأمامة الصلاة ،اما الولاية حال تعدد السلطة متعلقة بأقامة مقاصد الشريعة ، ومقتضي السياسة الشرعية في الصلاة وفي غيرها ، كما ان تعدد الجمع مضبوط

وضرورة مؤقتة تزول بزوال أسبابها [1] . أما د. السنهوري فيعد من أوائل المعاصرين الذين تصدوا لقضية التعدد، فأشار الي انه طوال فترة الخلافة الراشدة استقر الاجماع علي مبدأ وحدة الخلافة ووحدة العالم الاسلامي - دار الاسلام - لكن نتيجة لتفتت الدولة الاسلامية بعد ذلك ، بدأ بعض الفقهاء يتحدثون عن امكان تعدد دول الخلافة وحكوماتها في ظروف معينة وأورد امثلة لبعض ما قالوه في ذلك واكد أن فكرة الضرورة هي أساس رأي من قرر جواز تعدد الدول في دار الاسلام، وان هذه الضرورة تخرج كل دولة من هذه الدول من نطاق الخلافة الصحيحة الراشدة، التي تستلزم في نظرة الوحدة ، لا التعدد [2] .ويبقي للباحث تعليق علي هذه الاراء نجمله في الاتي:

١ - ان الاستشهاد بوجود سوابق تاريخية علي تعدد السلطة في عصر الخلافة الراشدة استشهاد مدحوض كما ذهب د. السنهوري ، ذلك ان اتساع الدولة في هذا العصر لم يكن علي حساب وحدة السلطة بل كانت لها قيادة مركزية بيد الخليفة وقيادات فرعية في الأقطار التي فتحها المسلمون، بحيث كان كل منها يقوم بدور الامير التابع المفوض في ادارة ناحيته من قبل الخليفة ، وقد ظلت للخليفة كلمته في التوجيه والنصح والرقابة والمحاسبة ، بل والعزل أن لزم الأمر لمن انابه ، و لم نسمع أن أيا من هؤلاء الأمراء استقل بامارته، و لم نقرأه ، وحتي لما حدثت الفتنة بين علي ومعاوية ظل الأخير في نزاعه حريصا علي التمسك بأنه انما نازع الخليفة بداية متأولا لرفضه موقفه من قتلة عثمان وليس من أجل الاستقلال بالشام واقتسام الامامة بينهما.

٢ - ان الفقهاء حين تحدثوا عن الاستثناء بالتعدد في دار الاسلام عدوا ذلك من ضرورات فقه الواقع، لكنهم جعلوه -علي ما رأينا- تعدد امارة لا تعدد خلافة أو امامة، حفاظا علي ما عليه رأيهم في أن الأصل هو وحدتها، رفضا للحالة الضرورية التي قادت اليه -أي التعدد- لكن أيا من هؤلاء الفقهاء لم ينتصر لابقاء هذه الضرورة ، أو شجع علي تكريسها كواقع أبدي. ثم

بخضوعه لولاية عامة هي ولاية الامامة العظمي ، ومن ثم فان التعدد يتم تحت نظرها ووجودها وهي التي تقره وتقرره وليس ذلك حال تعدد السلطة لان انقسام دار الاسلام الي عدة دول ينتفي معه في رأي الكثير من الفقهاء وجود الامامة العظمي التي تجمع هذه الوحدات علي صعيد سلطة واحدة في دار الاسلام الواحدة ، ثم ان التأقيت أو الاستثناء - أي التعدد- الذي يرد على أصل صلاة الجمعة هو استثناء سرعان مايرتفع وينتهي بانتهاء صلاة الجمعة ، أما التأقيت والاستثناء الذي يرد علي أصل السلطة في دار الاسلام فغير محكوم سلفا بفترة معينة الي ان يرجع التعدد الي أصله وهو أيضا غير معلوم المدة ، واخيرا فان الولاية في تعدد الجمع تخص فريضة منصوصا عليها شرعا متعلقة بالمسلمين وحدهم ويتولاها من اناطت به السلطات الشرعية الامامة الصغري ، ومجال ممارستها المسجد ، حين ان الولاية في تعدد السلطة أشمل من ذلك ، وتتعلق بالمسلمين وغيرهم ويتولاها أمير ربما في غيبة السلطة الشرعية، أو في وجودها ، ومجال ممارستها أعم من مكان الصلاة وهو المسجد لأنها مسؤولة عن اقامة الشرع داخله أي المسجد وخارجه .

(١) انظر : المرجع السابق ، ص٥٨ .

(٢) انظر : د. السنهوري ، مرجع سابق ، ص ص ١٧٤-١٧٧ .

إنهم جعلوا التعدد مبنيا في هذه الحالة علي أن تكون كل سلطة في ناحيتها من دار الاسلام تستعلي فيها أحكام الشرع ومقاصده، وليست مطلقة من أية قيود.

٣ – لم يحدثنا الفقهاء الذين أباحوا التعدد –وفق شرائطه– عن طبيعة العلاقات بين السلطات المتعددة في دار الاسلام، الا من ناحية أنها علاقات امارات، وليست علاقات امامات، مما قد يستفاد منه انها تظل علاقات داخلية –لا دولية– لانها كلها واقعة داخل دار الاسلام ، وان تعددت دولها، واذا كانوا قد حدثونا عن انه لا يجوز لأية سلطة ادعاء انها الأحق منهم بأمامة المسلمين الا ان ثمة اسئلة لم تعثر لها علي اجابة، فهل يسلم بوجود حدود اقليمية بين هذه الوحدات الفرعية لدار الاسلام؟ أم تتاح لكل مسلم حرية الحركة والتنقل في كل وحدة انطلاقا من انتماء كل منها الي وحدة واحدة هي دار الاسلام ، وأن الاستثناء لايلغى الأصل فى اعتبار كل بقعة من دار الاسلام بمثابة البيت والمنزل لكل المسلمين ؟ ثم ما هي طبيعة العلاقة بين هذه الوحدات الفرعية والعالم الخارجي؟ هل يكون تصرفها جماعيا أم فرديا أم يتعلق بالجماعية والفردية طبقا للمصلحة العامة للمسلمين ككل؟ وما مدي الزامية ما تبرمه كل وحدة من عقود أو معاهدات أو تحالفات مع دول غير اسلامية لبقية الوحدات الاسلامية؟وماذا لو دخلت وحدة من وحدات دار الاسلام في علاقة قتالية ، أيعد ذلك عدوانا علي بقية الوحدات عملا بوحدة الأمة، وان تنوعت السلطات عليها ، أم يلزم كل ثغر الدفاع عن ذاته؟

٤ – ان واقع التردي والوهن العام في دار الاسلام – علي تنوع اقطارها يجب أن لايكون محبطا للآمال ، أو جاعلا العودة الي وحدتها ووحدة السلطة عليها من قبيل الوهم المرفوض وحبذا لو برأت الأمة من علماء السوء الذين يكرسون فيها هذه الهزيمة، وانتصرت لبعض علمائها الذين حاولوا –ولا زالوا يحاولون – اخراجها من حالة الانكسار هذه بتقديم بدائل لما ينبغي ان تكون عليه العلاقة بين ابنائها ودولها ، كعلاج مؤقت يرفع هذا التردي من ناحية ، ويأخذ بيديه نحو الوصول الي الهدف السمي في الوحدة والجماعة [1] .

المطلب الرابع : الدفاع عن اقليم الدولة الاسلامية :

وهذه نقطة اخيرة يقتضي سياق الحديث عن الاختصاص الاقليمي التعريج نحوها غير أنه لن تكون هناك وقفة طويلة عندها ، ذلك لأن اثارتها وثيقة الصلة بالحديث عما سبق للباحث تناوله

---

(١) انظر بعض الاجتهادات في كيفية التعامل مع واقع الانقسام الحالي في دار الاسلام ، والسبل الي الخروج منه في : مالك بن نبي ، فكرة كومنولث اسلامي ، ترجمة الطيب الشريف ، المكتب الفني للنشر ، سلسلة الثقافة الاسلامية ، رقم ١٦، شعبان ١٣٧٩هـ –فبراير ١٩٦٠، ص ص٩؛ محمد رشيد رضا ، الخلافة ، ص ص٨٤-٨٩ ؛ د. السنهوري، مرجع سابق ، ص ص ٣٠٥-٣٧٤ ؛ محمد ابو زهرة ، الوحدة الاسلامية ، مرجع سابق ، ص ص ٢٤٠-٣٤٣ ؛ د. محمد ضياء الدين الريس ، الاسلام والخلافة في العصر الحديث ، نقد كتاب الاسلام واصول الحكم ، القاهرة :دار التراث، ١٩٧٧، الخاتمة ؛ د.منظور الدين أحمد، مرجع سابق، ص ص ٢٢٧-٢٤١ .

بتفصيل أوسع في رسالته للدكتوراه عن "الأبعاد السياسية للأمن في الاسلام" لكن ثمة وقفة عامة هنا منعا للتكرار والاختلاط .وأول ما نسجله من خصائص هو أن الدفاع عن اقليم الدولة الاسلامية لايثار فقط حال تعرضه لأي عدوان مسلح ، وانما هو مرتبط دائما بأية محاولة للتعدي ، مهما كانت صورتها ما دامت تهدد أمنه وامن المقيمين عليه مسلمين وغير مسلمين . وهو ثانيا دفاع مرتبط من جهة بمقام حراسة الدين وسياسة الدنيا به جوهر الشهود الايماني للدولة الاسلامية ، ومن ثم فهو دفاع ينبغي أن يظل دائما في سبيل ا لله ، فاذا ما حاد عن حراسة الدين والدنيا فقد انحاز الي سبيل آخر ليس من ا لله في شيء ومرتبط من جهة اخري بالواجب الكفاحي الجهادي الملقي علي عاتق الفرد المسلم والجماعة المسلمة ، إن علي الكفاية، أو علي العينية علي ما فصل الفقهاء .كذلك هو ثالثا دفاع لا يقف عند مجرد حماية النطاق الأرضي أو اليابس من اقليم الدولة الاسلامية وانما يشمل كذلك النطاق المائي - نهري وبحري - وجوي ، واذا كان فقهاء المسلمين القدامي لم يتعرضوا للنطاقين الأخيرين ، فان ذلك لا يمنع اللاحقين من الاجتهاد لتأصيل قواعد شرعية وأحكام فقهية لهما وكل ما لايتم الواجب إلا به فهو واجب . ومقصود الدفاع عن اقليم الدولة وتحقيق أمنه في النهاية منوط بالدفاع عن مصالح المقيمين عليه مسلمين وغير مسلمين وحيثما حلت هذه المصالح برا أو بحرا أو جوا فقد وجب الدفاع عنها . ثم هو رابعا دفاع لا سبيل الي النهوض به دون اعداد القوة اللازمة لانجازه "وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو ا لله وعدوكم وآخرين من دونهم لا تعلمونهم ا لله يعلمهم وما تنفقوا من شيء في سبيل ا لله يوف اليكم وأنتم لاتظلمون " [1] ، غير أن الاعداد للقوة مباديء منها أن لا يكون تحصيلها علي حساب ما تدين به الدولة وتعتقده ، وأن يغلب علي الاعداد التوسط والتوازن وأن تتم متابعة الاعداد وتطويره باستمرار ، وأن يرتبط الاعداد بالتنظيم والتدبير ، وأن يكون في حدود الاستطاعة[2] .ثم هو خامسا دفاع له جذوره الحضارية في أصول المسلمين التشريعية وخبراتهم في عصري النبوة والخلافة الراشدة، وقد اوجد له المسلمون فيهما طرائق للدفاع عن اقليم الدولة ، ونظما ينبغي الاستفادة منها ، والتعرف علي المهام التي كانت تؤديها ، فقد عرف المسلمون الثغور ، والرباط ، والحراسة ، والمسالح ، والتخوم ، والعواصم، والطوالع ، وغيرها ووظفوها في الدفاع والهجوم وفق عقيدة جهادية موحي بها [3] .ثم هو سادسا دفاع يقع علي عاتق المسلمين في المقام الأول ، يؤدونه عن أنفسهم وعن أهل الذمة بينهم ، ما داموا يؤدون ما عليهم قبل المسلمين ، ذلك ان الجزية كما سبق القول بدل الدفاع عنهم ، وأنه لو عجز المسلمون عن الدفاع عنهم حل لهم الاعفاء من دفع الجزية ، وردها كما فعل ابو عبيدة بن الجراح كما سبق التفصيل في موقع سابق ، ومن جهة اخري فاذا ما شارك غير المسلمين ممن لهم جنسية دار

---

(١) سورة الانفال / الآية رقم ٦٠ .

(٢) انظر: مصطفي منجود، الابعاد السياسية للامن في الاسلام، مرجع سابق ،ص ص ٣٠٨-٣١٢ .

(٣) انظر البحث القيم للدكتور عز الدين فودة ، في النظرية العامة للحدود، مرجع سابق، ص ص ٢٨-٣٥ .

الاسلام في الدفاع فقد يسقط عنهم واجب الجزية كما ذهب بعض المعاصرين [1] .ثم هو اخيرا دفاع لا يتوقف علي خطر طاريء أو عدوان مؤقت ، قدر توقفه علي حذر دائم، واستعداد أبدي لأخذ زمام المبادرة في رد العدوان ، غير أن دوامه واستمراره يجب ان يوظفا في اطار المهام الأخري للواجب الجهادي وبحيث لا يختزل هذا الواجب في نطاق هذا الدفاع فقط حتي لا يفرغ الجهاد من مضمونه وتوجهاته.

---

(١) انظر : د. محمد سليم العوا ، في النظام السياسي ، مرجع سابق ، ص ص ٢٥٥-٢٦٤ .

خاتمة وتتمه

لعله قد تبين لنا من خلال الصفحات السابقة أن كثيرا من القضايا التى تكتنف البحث فى مفهوم الدولة عامة ، تنسحب بشكل أو آخر على البحث فى مفهوم الدولة الإسلامية بصفة خاصة ، وان اختلف مضمون هذه القضايا ومحتواها أحيانا ، ولذلك إن دل على شئ فان مما يدل عليه أن المعاناة فى التعامل مع المفاهيم السياسية تكاد تكون قاسما مشتركا بين الباحثين ، رغم اختلاف الحقول المعرفية والأطر الحضارية التى يرون هذه المفاهيم من خلالها ، ومن ثم فان الباحث عن أى مفهوم من هذه المفاهيم لا يملك عصا سحرية سرعان ما يكشف بها عن غموضه وتعقيده ، ويحيله الى حيث يسر المعنى ووضوحه ، والالمام بكل أبعاده ، وانما يكفيه المحاولة الجادة، حتى اذا ما جاء باحث آخر بعده ليبحث فى نفس المفهوم - وان اختلفت زاوية البحث ومناهجه- وجد سابقة تتقدمه ، فيبدأ منها دون البدء من فراغ ، وهكذا بتكامل جهود الباحثين تكامل الصورة العامة للمفهوم ، وتتراكم المعرفة حوله ، ورغم ذلك فان بعض المفاهيم قد يستعصى على وجود مثل هذا التراكم ، أما لطبيعتها الشائكة ، أو لقلة أهتمام الباحثين بها ، أو لاهتمامهم ببعض الجوانب فيها دون بعضها الآخر ، وأحد أهم مفاتيح أسباب عدم وجود تراكم معرفى حول مفهوم الدولة الإسلامية كوحدة للعلاقات الخارجية فى الإسلام أن بعض الباحثين ركزوا فى كثير من اجتهاداتهم على الأبعاد السياسية الداخلية لها - مثل معناها كظاهرة سياسية ، ونظام الحكم فيها ، وسلطاتها الثلاث ، وقيادتها ، وأساس نشأتها ، واركانها ، وغير ذلك مما يدور حول ما يعتمل داخلها - بصورة تكاد تطغى على اجتهاداتهم فى ابعاد حركتها الخارجية - مثل معناها كوحدة أساسية فى هذه الحركة ، وشخصيتها بين الوحدات الأخرى ، وواجباتها الحضارية ، والقيم الضابطة لعلاقاتها الخارجية ،وأسس وجودها ، وصناعة القرار السياسى فيها - مما يترتب عليه نمط من الاختلال فى رؤية الدولة وتحليلها .

من هنا كانت دراستنا هذه محاولة لسد بعض النقص فيما كتب عن أبعاد حركة الدولة الإسلامية الخارجية فى علاقاتها بغيرها من الدول ، وذلك بالبحث عما فى الأصول المنزلة - قرآنا وسنة - من حديث حول الأبعاد ، وعما فى الخبرة السياسية الا نموذج - فى عصرى النبوة والخلافة الراشدة - من خبر عنها ، وقد ركزت الدراسة فى محاولتها التصدى للموضوع على أربع مسائل ، مسألة المفهوم ، وما يندرج تحته من معانى ، وما يتضمنه من عناصر ، وما يحتويه من دلالات سياسية ، ومسألة الحركة الخارجية للدولة الإسلامية فى أسس وجودها ومبادئها وملامحها العامة ، ومسألة أبعاد هذه الحركة فى تطوراتها الأربعة منذ عصر النبوة وانتهاء بآخر الخلفاء الراشدين ، ومسألة اختصاصات الدولة الإسلامية فى علاقاتها الخارجية ، سواء فى بعدها العقيدى ، أو فى مجال ممارسة السلطة ، أو فى بعدها البشرى ، وأخيرا فى بعدها الاقليمى .

وقد سعت الدراسة فى معالجة هذه المسائل الأربع الى اختبار مصداقية المقولات الثلاثة التى أسست عليها ، وتبين من خلال منهج الاختبار - وهو فى حقيقته منهج الدراسة - ومن ناحية

أولى أن القرآن والسنة والخبرة الإسلامية - التى توقفنا عندها - يتكاملان - كمصدرين للتأصيل - فى بلورة صياغة اسلامية لمفهوم الدولة - وان تعددت الرؤى الاجتهادية حوله - له مغزاه وعناصره ودلالاته ، التى تنأى بتعريف المفهوم عن ان يكون مرادفا للأركان الثلاثة للدولة - السلطة ، والشعب ، والاقليم - كما درج الفقه الإسلامى المعاصر فى كثير من اتجاهاته ، وتأبى الا أن تكون الدولة تعبيرا عن ظاهرة نظامية حضارية لها أسس وعليها تبعات ، وهى تصوغ حركتها بقطع النظر عن وجهة هذه الحركة ومضمونها .

كذلك تبين من ناحية ثانية أن الدولة الإسلامية لا تنهض فى حركتها من فراغ حال توجهها الى العالم الخارجى ووحداته المختلفة من الدول ، وانما تحدوها قيم وواجبات ، مدارها تحقيق الاستعلاء الايمانى - غير العنصرى - بحراسة ما تدين به وما تعتقده ، وسياسة دنيا تعاملاتها - داخلية وخارجية - به ، وذلك مناط اسلاميتها ، والحكم على فاعلية انجازها من بواره ، بل هو الفارق الجوهرى بين الدولة الإسلامية التى تنتمى إلى الإسلام انتماء حقيقة وجوهر ، ولو كان أقل أهلها مسلمين ، فاذا بشهودها على العالمين - أخذ وعطاءا - لب رسالتها الحضارية فى الحياة على نحو ما سبق تفصيله عن مفهوم الشهود فى تعريفنا للدولة الإسلامية ، انطلاقا من قوله تعالى ﴿ وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا ﴾ (البقرة / الآية رقم ١٤٣) ، وقوله تعالى ﴿ وما جعل عليكم فى الدين من حرج ملة أبيكم ابراهيم هو سماكم المسلمين من قبل وفى هذا ليكون الرسول شهيدا عليكم وتكونوا شهداء على الناس فأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واعتصموا بالله هو مولاكم فنعم المولى ونعم النصير ﴾ (الحج/الآية رقم ٧٨) ، والدولة المسلمة التى تنتسب إلى الإسلام انتساب اسم ومظهر ، دون أن تأبه أو تحفل بالمنوط بها من مسئوليات قبل العالمين ، وان كانت اكثرية أهلها مسلمين ، فإذا بها تسعى فى خبط عشواء ، ليس من ورائه الا الوهن والاستضعاف وفقدان الشهود الايمانى .

كما تبين من خلال منهج اختبار المقولات من ناحية ثالثة أن الدولة الإسلامية تتفوق فى اختصاصاتها على غيرها من الدول باستعلاء اختصاصها العقيدى على ما عداه من اختصاصات أخرى ، وبضرورة أن تكون الأخيرة مندرجة فيه وامتداد لتحقيق غاياته ومقاصده ، بل انه فى كل اختصاص - غير الاختصاص العقيدى بالطبع - يفرض المنهج الشرعى ضوابطه وأحكامه ، فاختصاص ممارسة السلطة فى الدولة الإسلامية منوط به الحفاظ على شرعية الترشيح لها ، وشرعية اسنادها ، وشرعية انجازها ، وفق هذا المنهج ، والاختصاص البشرى ملزم كذلك بمراعاة أحكام الإسلام - حقوقا وواجبات - فى التعامل مع رعايا الدولة ، مسلميهم وغير مسلميهم ، من جهة ومع الاجانب المستأمنين من جهة أخرى ، كما أن الاختصاص الاقليمى موكل اليه حفظ سيادة هذه الاحكام على النطاق المكانى الذى يحتوى هؤلاء الرعايا وأولئك الأجانب ، وتمارس الدولة عليه سلطانها الشرعى ، وتنطلق من خلاله لممارسة الدعوة والجهاد فى سبيلها ، بعد أن تكون قد أمنت نواحيه وثغوره من محاولات العدوان والاختراق .

فالدولة الإسلامية - بناء على ما سبق - دولة لها تميزها واستقلالها ، ان فى أسس وجودها ، أو فى بنائها ، أو فى حركتها الداخلية والخارجية ، وتظل كذلك ما حفظت سنن الله فى ابقاء أسس الوجود وعوامل البناء ، وطاقات الحركة ، غير أن ذلك لا يعنى أن يكون الابقاء مرادفا للتمسك بالجمود والسكون والحفاظ عليهما .

ان التمسك بالجمود أو السكون والحفاظ عليها فى الحركة داخليا أو خارجيا، مهما شهدت الدولة من تطورات ، أو واكبها من تغيرات ، أو طرأ عليها من وقائع وأحداث ، هو الانتحار بعينه ان جاز على الدول كما هو جائز على الأفراد والجماعات ، ذلك أن الدولة بهذا السلوك انما تكون قد اصطدمت ببعض السنن الالهية التى تربط استمرار التمكين فى الأرض ، والشهود على الأمم والدول بعمليات التجديد والتغيير وتطهير الذات ، والقدرة على تدبير امكانات التدافع والدفع للمستجد من المحن والزمات ، وحفظ السنن ليس من الخمود فى شيء ، ذلك أن مفهوم الحفظ هنا يستغرق من العمليات ماينحاز هذا المرض ، لأن من أوليات الحفظ الوعى والبصيرة بمادة الحفظ ، وزمانه ، ومكانه ، وأدواته ، وتحدياته ، والوعى والبصيرة كفعلين حضاريين لاينهض لهما كيان مع السكون والخمود ، لأن الفعل الحضارى فى كل منهما حركة متجددة ، ونشاط متدفق ، وحضور دائم ، وقوة دفع لاتوقف فيها ولاتراجع ، فالوعى ينفى الغفلة أو التغافل عن فهم السنن والعلم بها ، والبصيرة تنفى العمى أو التعامى عن متطلبات الفهم والعلم .

ومن ناحية أخرى فان التفلت والجنوح ، والاصرار عليهما ، مهما كان للدولة من ثوابت لاتحيد عنها ، ومرتكزات لابد من الارتكاز اليها ، وأصول لايستعاض عنها ، هو التفريط بعينه ، سواء وقع فى الحركة بوعى أو بدونه ، والتفريط فى الثوابت والمرتكزات والأصول بالنسبة للدولة الاسلامية مقدمة للتفريط فى اسلاميتها ، ومن ثم للدخول فى سنن الله القاضية باذهاب تمكنها الحضارى وشهودها الايمانى الى حيث تداول الأيام فى تعاملاتها وعلاقاتها بينها وبين غيرها ، فتكون الدائرة عليها ، جزاء وفاقا ، رغم ماقد تظهره من اسلام فى الاسم والمظهر .

ان سقوط الدولة فى أكثر من بقعة من ديار المسلمين بين هذين الداءين الآن وانجذابهما الى هذا مرة ، والى الآخر مرة أخرى ، ومن ثم وقوعها فى أى منهما يشكل مدخلا مهما فى تفسير كثير من العلل والمراض التى لازالت تفتك بجسدها ، الأمر الذى قادها الى الشيخوخة المبكرة ، والوهن المستمر ، والهزيمة المتكررة ، والمظاهر كثيرة فى كل الاختصاصات .

ففى الاختصاص العقيدى تأرجحت هوية الدولة بين مذاهب وأيديولوجيات وتعرضت لتجارب فى ذلك كثيرة ، وماورثت من ذلك الا التخبط فى الولاء ، والتردد فى الانتماء ، قابله فى اتجاه مغاير اصرار على البعد عن حقائق العصر ، والتغافل عما يفرضه من تجديد فى هذه الهوية يكفل لها الحيوية والفاعلية وعدم السقوط.

وفى اختصاص ممارسة السلطة هناك ظاهرتان غالبتان على هذه الممارسة، ظاهرة عدم الاستقرار ، خاصة بفعل أشكال العنف والعنف المضاد ، مابين انقلابات عسكرية وانقلابات عسكرية مضادة ، وحروب أهلية وماشاكلها ، وظاهرة أبدية الاستحواذ على السلطة وتملكها من قبل أسر وعائلات وقبائل ، تفشت -ولازالت- فى خلع الشرعية على هذا التملك بالدين تارة وبغيره تارة أخرى.

وأزمات الدول ينبغي أن يفهم أنها تأتى من هذا المدخل ، والإسلام ينظر اليها على أنها فى حقيقتها بمجرد ابتلاءات سماوية متعددة ، وتتفاوت فى شدتها وخطرها تبعا لتفاوت الدول فى التفريط فى سنن الله فى نهوضها ، ومكانتها فى حركة الحياة والكون ، ولذلك حرص الإسلام على أن تكون الصياغة الإسلامية للدولة كوحدة للعلاقات الخارجية مستوعبة للابتلاءات ، ومسلمة بها ، وواضعة – من ثم – قواعد للتعامل معها بالقدر الذى يقوض ما قد يحدثه من صراعات داخلية وخارجية ، وذلك يتوقف على القدرة الاجتهادية للقائمين بالصياغة ، ومدى توفيقهم فى ذلك .

وآفة الصياغات المعاصرة – إسلامية وغير إسلامية – لمفهوم الدولة فى أبعادها الداخلية والخارجية ، أن جانبا مهما منها لم يستطع أن يقيل الدول من عثارها وكبواتها ، فى كثير من بقاع العالم ، رغم تفاقم العثار والكبوات ، ولذلك بدات تظهر الكتابات التى تتحدث عن أزمة الدولة المعاصرة ، التى هى فى ذاتها بمجموعة من الأزمات المتداخلة الأبعاد ، سواء ما كان منها ينبع من داخل الدولة ذاتها ، أو ما كان يصدر اليها من خارجها ، فمن داخلها هناك حديث عن أزمة انقسامها وربما تحللها ، وأزمة عنفها وارهابها ، وأمة اغترابها ، وأزمة المشاركة فيها ، وأزمة هويتها ، وأزمة تكاملها ، وأزمة هيبتها ، وأزمة الفساد فيها ، وأزمة ترهلها ، وأزمة الانماء – بأبعاده كلها – فيها ، الى آخره من آزمات داخلية ، ومن خارج الدولة هناك حديث آخر عن أزمة التبعية ، وأزمة الارهاب ، وأزمة التدخل فى الشئون الداخلية ، وأزمة اختراق الأمن ، وأزمة الغذاء ، وأزمة الهيمنة على مقدراتها وثرواتها ، وأزمة الازدواجية فى التعامل الخارجى معها ، وأزمة العدالة فى نظام دولى تستبد فيه القوة وأزمة نقل التقنية الحديثة ، وغير ذلك من أزمات تلقى بظلال كثيفة وسلبية على الأوضاع الداخلية فى الدولة المعاصرة ، وأن كان نصيب الدولة فى العالم الثالث منها كبيرا .

وبعض هذه الأزمات قديم وبعضها الاخر مستحدث ، وقد ساعد غموض التطور المعاصر فى العلاقات الخارجية الذى لم تتكامل بعد ملامح النظام الدولى الذى تعتمل فيه ، على تكريس هذه الازمات ، بل وابتداع الجديد منها ، رغم ما تدعيه القوة العظمى – الامريكية – التى انفردت بقيادة هذا التطور من استعلاء نظام – هو وهم فى رأينا ، كما سبق القول – عالمى جديد ، ينبثق من وهم آخر هو الشرعية الدولية ، حيث البشرى والدعوة إلى اعادة الهيبة للمنظمة الدولية التى يتمتع بعضويتها كثير من دول العالم ، وتأكيد الاعتبار للأعراف والمواثيق الدولية ، واحترام

حقوق الانسان ، والعدل فى التعامل بين الدول ، واحترام سيادتها واستقلالها ، ودفع المعتدى منها والظالم، والأخذ على يديه بالقوة ان لزم الأمر ، وغير ذلك مما يروج له من دعاوى ، كشف واقع الممارسة فى بعض الأزمات الدولية المعاصرة عن زيف كثير منها ، واضطراب معايير العمل بها ، وازدواجها .

ولقد أصاب بعض بلدان العالم الإسلامى من تداعيات ذلك الكثير والكثير ، بل ان من هذا البعض بلدانا لازالت تجتر من سوءات هذا الوهم العالمى الجديد ومساوئه ، وقد ذكر فى المقدمة المنهاجية بعض من ذلك ، حال الحديث عن الاعتبارات التى تجعل من تجديد فقه الدولة الإسلامية ضرورة حضارية ، غير أن منطق الواقع ومعطياته فى هذه البلدان وغيرها يؤكد أن ما تجتره من الوهم العالمى الجديد لا يقف وحده مصدرا لما تعانى منه - حتى لا تعلق كل الانتكاسات على شماعته - وانما ينتظم معه فى سلك المعاناة بعض التحديات الحضارية الأخرى نذكر منها قضايا التعددية السياسية ، وشرعية وجود الأحزاب السياسية ، وانتهاء واقع التقسيم الفقهى للدول بين دار السلم ودار الحرب ودار العهد ، وصعوبة تحديد دار الحرب ودار العهد حاليا ، والتأزم فى العلاقات بين بلدان العالم الإسلامى وتكييفها الشرعى ، وغلبة طابع الدولة القومية على هذه البلدان ، وموقع غير المنتمين دينيا - اللادينيين - بين رعاياها ، وحدود الاستمرار فى تقسيم هؤلاء الرعايا بين مسلم ومستأمن وذمى ، والجزية ومحلها الآن وشرعية اسقاطها من علمه فى ضوء وهن الدولة العام فى العالم الإسلامى ، وتوقف الجهاد كوظيفة أو واجب حضارى للدولة وتلبيسه بالارهاب والعنف ، وتوقف بعض مكاسبه التى تعد - فى نظر الأصول المنزلة وآراء الفقهاء - بعض مصادر تمويل ميزانية الدولة ، لما فيه من غنائم ، وفيئ ، وأنفال ، وغير ذلك ، والموقف من التنظيمات الدولية - الاقليمية والعالمية - وتلوث البيئة ، والزيادة السكانية ، وغير ذلك من التحديات كثير .

وهكذا هناك أكثر من وجه للأزمة فى الدولة الاسلامية المعاصرة ، وهذا يستتبع التساؤل عن أسباب الخلل بين التصور الذى عرض على مدار الصفحات السابقة ، والواقع الذى هذه بعض مثالبه ، وكذا التساؤل عن المخرج لسد الفجوة وتدارك الخلل ، والاجابة أكبر من أن يتصدى لها فرد، وتحتاج مقاما آخر ، يتاح فيه تقليب أطراف المسألة وصولا لأنسب تشخيص للأزمة قبل الشروع فى تقديم الوصفة العلاجية المناسبة ، ومايمكن قوله هنا هو أن تحرير المسألة وتحقيقها يحتاجان أكثر من وقفة منهاجية قبل التصدى للاجابة عن أى من التساؤلين .

الوقفة الأولى تقتضى تتبع الخبرة السياسية لرصد مسارات التأزم ، ومحاولات تجاوزه وليس الاكتفاء بالصورة الراهنة له ، ذلك أن الافتئات على الماضى والقفز على أحداثه فى الاجابة قفز على الطبيعة الحضارية للدولة فى عالمنا العربى والاسلامى من حيث ينزعها من غير سياقها ، ويستأصلها من جذورها الراسخة .

والوقفة الثانية أن نبحث فى مصادر التأزم الداخلية والخارجية على قدم المساواة ، دون تفريط أو افراط فى هذه أو تلك ، فلا عقلية التآمر التى ترجع الشرور كلها الى المصادر الخارجية وحدها تكفى فى هذا السبيل ، ولاعقلية الوهن التى تنتصر للمصادر الداخلية وحدها تكفى أيضا ، قد تعلو المصادر فى احدى الوجهتين ، لكنها لاتعنى عن المصادر فى الوجهة الأخرى ، واذا كان لزاما الاختيار للبدء فى البحث عن مصادر الخلل فى اختصاصات الدولة الاسلامية المعاصرة بين الداخلى والخارجى ، فلنبدأ بالذات أولا "أولما أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها قلتم أنى هذا قل هو من عند أنفسكم" (آل عمران م الآية الخامسة والستون بعد المائة) .

والوقفة الثالثة أن نعود الى الأصول عودة واعية لنقيس الخلل من خلالها، ولتصويب المعوج فى دائرتها ، والعودة الواعية لاتكون الا بعقلية اجتهادية، ومثل هذه العقلية فى ظروف عالمنا الاسلامى أقوى من أن يدعيها عالم واحد أو قلة ، انها عملية تحتاج حشد الامكانات البشرية والتقنية والبحثية التى تأتى بها على خير وجه وأحسنه .

والوقفة الرابعة أن يتكاتف الجميع فى ازالة الغمة ورفع التداعى ، سواء ممن هم داخل السلطة وفى مواقعها ، أو ممن هم خارجها ، ان التأزم المفتعل بين السلاطين والعلماء ان جاز فى عصور غابرة لم يعد ثمة مايجيزه الآن ، لأن الأمر يحتاج مصارحة ومصالحة وتعاون ، بدل المداراة والتنافر والصدام ، ومالم تصحح أوضاع العلاقة بين الفريقين وتؤسس على التزام متبادل ، ومنهج يحتكم اليه حال الاختلاف ، فكل الجهود ستضيع سدى .

والوقفة الخامسة أن تتزامن محاولات ايقاف الخلل بشتى السبل مع محاولات البحث العلمى فى جذوره وكيفية رأب الصدع الناتج عنه ، إن الانتظار لما بعد صياغة الحلول هو ارتكان لامحل له ، وتواكل قد يذهب بالبقية الباقية من أمل فى تجاوز المحنة ، حتى اذا ماصيغت الحلول اذا بها تفاجأ بترد أكبر ، وخرق أوسع لارتق له ، ولافرصة للبرء منه .

والوقفة الأخيرة هى الحذر من الارتكان الى أحادية التفسير لظاهر الخلل فى الاختصاصات ، ومن ثم الارتكان الى احادية المخرج ، فلا طبيعة التأزم تقبله، ولا الواقعية فى التصدى له تقبله ، ولاتداعياته عقب حقب زمنية متباعدة تقبله ، فضلا على أن طبيعته كظاهرة متعددة الأبعاد والأسباب والمظاهر متأبية على هذه الأحادية ، وبقدر التحذير من أحادية التفسير ينبغى التحذير من الافراط فى تعدد أسبابه ومخارجه، إن التوسط بين الأمرين لايكون إلا بمعرفة مسبقة بضوابط المطلوب بدقة على المستويين، وبالمداخل المفترض توظيفها فى كليهما ، بقطع النظر عما تحتويه هذه المداخل من مضامين سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية، أو جغرافية أو أمنية أو ماعداها.

فهل تستطيع الدولة فى بلدان العالم الإسلامى أن تتجاوز أزماتها ، وتستجيب بفعالية لتحدياتها ؟ أم أريد لها أن تظل مشدودة بين الأزمات تارة ، وبين التحديات تارة أخرى ، بصرف النظر عن المتسبب فى هذه وتلك من داخلها أو خارجها ؟ لقد سبق القول فى المقدمة

المنهاجية إن الأمر يحتاج اعادة النظر فى فقه الدولة الإسلامية على مستوى بناء أصولها وقواعدها ، وأن المسؤولية بناء أصولها وقواعدها ، وأن المسؤولية فى ذلك ينبغى أن يتصدى لها فقه جماعى وليس فرديا ، وها نحن نختم بأن الأمر يحتاج أيضا اعادة النظر فى فقه الدولة الإسلامية على مستوى الوقائع والممارسات ، بفقه جماعى كذلك ، فهل يستطيع علماء المسلمين وفقاؤهم أن يكونوا أهلا لهذا الاجتهاد الجماعى ، ليحافظوا على مسيرة النهوض الحضارى لأمة الإسلام ، كما فعل أسلافهم من قبل ؟ وهل هم مستعدون أصلا لأن يكونوا جنودا يتصدون لهذه المهمة مهما كان حجم التضحيات ؟ أم أن ثمة موقفا آخر يمكن أن يصدر عنهم ؟

والاجابة ليست من السهولة بمكان ، ولكن تطورات الايام ، وتعاقب السنين ، كفيلة بالكشف عنها ، دون مدارة أو مواربة ، مهما كان محتواها وإن كان ثمة أمل فى أن يخرج من رحم الأيام والسنين جيل من العلماء يدفع عن أمته ويدافع عنها لتظل بحق خير أمة أخرجت للناس، ولتتجسد فيها حقيقة الأمة الوسط ..

وا لله من وراء القصد وعلى ا لله قصد السبيل .

قائمة المراجع

أولاً : المراجع العربية :

١ - الآمدى ، الاحكام فى أصول الأحكام ، (القاهرة : دار الحديث ، د. ت) .

٢ - ابراهيم أنيس ، المعجم الوسيط ، (القاهرة : دار المعارف ، ط٢ ، ١٩٨٠) .

٣ - ابن أبى الربيع ، سلوك المالك فى تدبير الممالك ، تحقيق حامد ربيع ، (القاهرة : دار الشعب، ١٩٨٠) .

٤ - ابن الاثير ، الكامل فى التاريخ ، تحقيق أبو الفدا عبد الله القاضى ، (بيروت : دار الكتب العلمية ، ط١ ، ١٩٨٧) .

٥ - ابن الاثير ، النهاية فى غريب الحديث والأثر ، (القاهرة : المطبعة الخيرية ، ١٣١٨هـ) .

٦ - ابن الأزرق ، بدائع السلك فى طبائع الملك ، تحقيق على سامى النشار ، (العراق : منشورات وزارة الاعلام ، سلسلة كتاب التراث ، رقم ٤٥ ، ١٩٧٧) .

٧ - أحمد الحصرى ، الدولة وسياسة الحكم فى الفقه الإسلامى ، (القاهرة : مكتبة الكليات الأزهرية ، ١٩٨٥) .

٨ - أحمد حمد ، الجانب السياسى فى حياة الرسول ، (الكويت : دار القلم ، ط٢ ، ١٩٨٢) .

٩ - أحمد حمد ، فقه الجنسيات - دارسة مقارنة فى الشريعة والقانون ، (طنطا - دار الكتب الجامعية ، ١٤٠٧هـ) .

١٠ - أحمد الرشيدى ، حدود مصر الدولية ، (القاهرة ، جامعة القاهرة - كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، مركز البحوث والدراسات السياسية ، ١٩٩٣) .

١١ - أحمد زكى صفوت ، جمهرة خطب العرب ، (القاهرة : مكتبة الحلبى ، ١٩٦٢) .

١٢ - أحمد زكى صفوت ، جمهرة رسائل العرب ، (القاهرة : مكتبة الحلبى ، ط٢ ، ١٩٧١).

١٣ - أحمد سرحان ، قانون العلاقات الدولية ، (بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، ط١ ، ١٩٩٠) .

١٤ - أحمد فؤاد عبد الباقى ، المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الكريم ، (بيروت : مؤسسة جمال للطباعة ، د. ت) .

١٥ - أحمد محمد شاكر ، الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث للحافظ ابن كثير ، (القاهرة : دار التراث ، ط٢ ، ١٩٧٩) .

١٦ - أحمد محمد كنعان ، أزمتنا الحضارية في ضوء سنة الله في الخلق ، (اللوحة : رئاسة المحاكم الشرعية والشئون الدينية ، كتاب الامة ، رقم ٢٦ ، أغسطس ١٩٩٠) .

١٧ - أحمد مصطفى المراغي ، تفسير المراغي ، (القاهرة : مكتبة الحلبي ، ط٥ ، ١٩٧٤) .

١٨ - أحمد يوسف أحمد ، الصراعات العربية - العربية (١٩٤٥ - ١٩٨١) : دراسة استطلاعية (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٨) .

١٩ - إسماعيل الفاروقي ، الإسلام في القرن المقبل (القاهرة : مجلة المسلم المعاصر ، العدد ٣٨ ، فبراير - أبريل ١٩٨٤) .

٢٠ - الأصفهاني ، المفردات في غريب القرآن ، (بيروت : دار المعرفة ، د. ت) .

٢١ - الاصفهاني ، تفصيل النشأتين وتحقيق السعادتين ، (القاهرة : المكتب الفني للنشر ، سلسلة الثقافة الإسلامية ، رقم ٢٨ ، ١٩٦١) .

٢٢ - الاصفهاني ، الذريعة في مكارم الشريعة ، تحقيق أبو اليزيد العجمي (القاهرة : دار الصحوة ، ط١ ، ١٩٨٥) .

٢٣ - أكرم ضياء العمري ، التراث والمعاصرة ، (اللوحة : رئاسة المحاكم الشرعية ، سلسلة كتاب الامة ، رقم ١٠ ، ط١ ، ١٤٠٥هـ) .

٢٤ - الألوسي ، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ، (القاهرة : مكتبة دار التراث ، د. ت) .

٢٥ - السيد يسن ، الوعي القومي المعاصر : أزمة الثقافة السياسية العربية ، (القاهرة : مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالاهرام ، ١٩٩١) .

٢٦ - أمية حسن أبو السعود ، دور المعارضة الدينية في السياسة الايرانية ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، (جامعة القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٨٧) .

٢٧ - الباقلاني ، إعجاز القرآن (القاهرة : مكتبة الحلبي ، ط١ ، ١٩٧٨) .

٢٨ - برنامج الامم المتحدة للبيئة ، حاجات الانسان الاساسية في الوطن العربي ، ترجمة عبد السلام رضوان ، (الكويت : سلسلة عالم المعرفة ، رقم ١٥٠ ، يونيو ١٩٩٠).

٢٩ - بطرس بطرس غالي ، محمود خيري عيسى ، المدخل في علم السياسة ، (القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية ، ط٥ ، ١٩٧٦) .

٣٠ - البغدادي ، الفرق بين الفرق ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، (القاهرة : مكتبة محمد علي صبيح ، د. ت) .

٣١ - أبوبكر باقادر ، الامة المسلمة وحقوق الأنسان ، (المسلم المعاصر ، العدد الثلاثون ، ابريل- يونيو ، ١٩٨٢) .

٣٢ - ابوبكر العربى ، العواصم من القواصم ، تحقيق محب الدين الخطيب ، (القاهرة : المطبعة السلفية ، ط٥ ، ١٩٧٩) .

٣٣ - البيهقى ، مختصر شعب الايمان ، صححه زكريا على يوسف ، (القاهرة : مكتبة المتنبى ، د.ت) .

٣٤ - الترمذى ، سنن الترمذى ، تحقيق محمد أحمد شاكر ، (القاهرة : مكتبة الحلبى ، ط١ ، ١٣٥٦هـ) .

٣٥ - توفيق الشاوى ، فقه الشورى والاستشارة ، (المنصورة : دار الوفاء للطباعة ، ط١ ، ١٩٩٢) .

٣٦ - توفيق يوسف ، الدولة الإسلامية ، (القاهرة : مجلة التوحيد ، العدد ١٧ ، يونيو ١٩٨٤).

٣٧ - ابن تيمية ، الايمان ، (القاهرة ، مكتبة الايمان ، ط٣ ، ١٣٩٩هـ) .

٣٨ - ابن تيمية ، دقائق التفسير ، جمع وتقديم محمد سيد الجليند ، سلسلة التراث السلفى (دمشق : مؤسسة علوم القرآن ، ط٢ ، ١٩٨٤) .

٣٩ - ابن تيمية ، السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعية ، تحقيق محمد إبراهيم البنا ، محمد أحمد عاشور ، (القاهرة : دار الشعب ، ١٩٧١) .

٤٠ - ابن تيمية ، العبودية ، (القاهرة : المطبعة السلفية ، ط٣ ، ١٣٩٨هـ) .

٤١ - ابن تيمية ، الفتاوى ، جمع عبد الرحمن بن محمد النجدى ، (مكة : الرئاسة العامة لشؤون الحرمين ، د. ت) .

٤٢ - ابن جماعة ، تحرير الأحكام فى تدبير أهل الإسلام ، تحقيق فؤاد عبد المنعم ، (قطر : رئاسة المحاكم الشرعية ، ط٢ ، ١٩٨٧) .

٤٣ - جمال الدين عطية ، الاستفادة من مناهج العلوم الشرعية فى العلوم الانسانية ، محاضرة نشرها المعهد العالمى للفكر الإسلامى ، ألقيت فى سيمنار وزارة التربية ، قطر ، ١٩٨٨) .

٤٤- جمال الدين عطية ، علم أصول الفقه والعلوم الاجتماعية ، محاضرة نشرها المعهد العالمى للفكر الإسلامى ، (ألقيت فى كلية الشريعة ، جامعة قطر ، ١٩٨٨) .

٤٥ - جمال الدين عطية ، مـاذا نقبل ومـاذا نرفض من النظم الحديثه (القـاهرة : مجلة المسلم المعاصر، العدد ٢٥ ، يناير - مارس ١٩٨١) .

٤٦ - جمال الدين محمود ، قضية العودة إلى الإسلام فى الدولة والمجتمع ، (القاهرة : دار النهضة العربية ، ١٩٧٦) .

٤٧ - الجوينى ، غياث الأمم فى التياث الظلم ، تحقيق مصطفى حلمى ، فؤاد عبد المنعم ، (الاسكندرية : دار الدعوة ، ١٩٧٩) .

٤٨ - الحاكم النيسابورى ، المداخل إلى كتاب الاكليل ، تحقيق فؤاد عبد المنعم أحمد ، (الاسكندرية : دار الدعوة ، ١٩٨٣) .

٤٩ - الحاكم النيسابورى ، المستدرك على الصحيحين فى الحديث ، (وبهامشه تخصيص المستدرك) للامام الذهبى ، (بيروت : دار الفكر ، ١٩٧٨) .

٥٠ - حامد ربيع ، الإسلام والقوى الدولية ، (القاهرة : دار الموقف العربى ، ط١ ، ١٩٨١) .

٥١ - حامد ربيع ، تطور الفكر السياسى وعملية بناء الدولة العصرية ، محاضرات غير منشورة ، (جامعة القاهرة : كلية الاقتصاد ، ١٩٧٩ - ١٩٨٠) .

٥٢ - حامد ربيع ، نظرية القيم السياسية ، محاضرات غير منشورة ، (القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، ١٩٨١) .

٥٣ - حامد سلطان ، أحكام القانون الدولى فى الشريعة الإسلامية ، (القاهرة : دار النهضة العربية ، ١٩٧٠) .

٥٤ - حامد عبد الماجد ، الوظيفة العقدية للدولة الإسلامية ، (القاهرة : دار التوزيع والنشر الإسلامية ، ط١ ، ١٩٩٣) .

٥٥ - الحبيب الجنانى ، الثقافة العربية المعاصرة ومصير الوطن العربى ، (المستقبل العربى ، السنة الثانية ، العدد العاشر ، نوفمبر ١٩٨٩) .

٥٦ - ابن حجر العسقلانى ، فتح البارى بشرح صحيح البخارى ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقى، (القاهرة : دار الريان للتراث ، ط٢ ، ١٩٨٨) .

٥٧ - ابن حجر العسقلانى ، مختصر الترغيب والترهيب للترمذى ، (الاسكندرية : دار الدعوة ، د. ت) .

٥٨ - الحسان بوقنطار ، العلاقات الدولية ، (الدار البيضاء : دار توبقال للنشر ، ط١ ، ١٩٨٥)

٥٩ - حسنين توفيق ابراهيم ، مشكلة الشرعية فى الدول النامية ، رسالة ماجستير غير منشورة ، (جامعة القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٨٥) .

٦٠ - حسنين توفيق ، أمانى مسعود الحدينى ، ظاهرة الاحياء الإسلامى فى الدراسات الغربية : رؤية تحليلية نقدية ، (بيروت : مجلة منبر الحوار ، العدد ٢٥ ، صيف ١٩٩٢) .

٦١ - حسين أتاى ، الإسلام فى الزمان والمكان ، (القاهرة : مجلة المسلم المعاصر ، العدد ٢٨ ، أكتوبر - ديسمبر ١٩٨١) .

٦٢ - حسين أتاى ، المنطلق فى التجديد ، (القاهرة : مجلة المسلم المعاصر ، العدد ٣٧ ، نوفمبر- يناير ١٩٨٤) .

٦٣ - حورية توفيق مجاهد ، الاستعمار كظاهرة عالمية ، (القاهرة : عالم الكتب ، ١٩٨٥) .

٦٤ - حورية توفيق مجاهد ، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده ، (القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية ، ط١ ، ١٩٨٦) .

٦٥ - الخازن ، لباب التأويل فى معانى التنزيل ، (بيروت : دار المعرفة ، د. ت) .

٦٦ - خالد العواملة ، الثورة الايرانية وشرعية النظم العربية ، رسالة ماجستير غير منشورة ، (جامعة القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٩٢) .

٦٧ - خالد محسن ، مصر بين الدولة الإسلامية والدولة العلمانية ، (القاهرة : مركز الاعلام العربى ، ط١ ، ١٩٩٢) .

٦٨ - خالص جلبى ، ظاهرة المحنة محاولة لدراسة سننية ، (الكويت : دار القلم ، ط١ ، ١٩٨٠)

٦٩ - خديجة أحمد ابواتله ، الإسلام والعلاقات الدولية فى السلم والحرب ، (القاهرة : دار المعارف ، ط١ ، ١٩٨٣) .

٧٠ - ابن خلدون ، المقدمة ، (بيروت : دار احياء التراث العربية ، ط٤ ، د. ت) .

٧١ - خليل عبد المنعم مرعى ، العدل فى نظام القيم السياسية الإسلامية : دراسة نموذج الخلافة الراشدة ، رسالة ماجستير غير منشورة ، (جامعة القاهرة ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسة ، ١٩٩١) .

٧٢ - خورشيد أحمد ، الإسلام والتعصب ، ترجمة سعد زغلول أبو سنة ، (القاهرة : مجمع البحوث الإسلامية ، ١٩٧٧) .

٧٣ - الخومينى ، الحكومة الإسلامية ، تعليق وتقديم حسن حنفى ، (د. م ، د. ن ، ١٩٧٩) .

٧٤ الدامغاني ، حسين بن محمد ، قاموس القرآن أو اصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم، تحقيق عبد العزيز سيد الأهل ، (بيروت دار العلم للملايين ، ط١ ، ١٩٧٠)

٧٥ - دانييل دينيت ، الجزية في الإسلام ، ترجمة فوزي فهيم جاد الله ، (بيروت مؤسسة فرانكلين ، ١٩٦٠)

٧٦ - الرازي ، التفسير الكبير ومفاتيح الغيب المشتهر بتفسير الرازي ، (بيروت : دار الفكر ، ١٩٨٥)

٧٧ - الرازي ، مختار الصحاح ، ترتيب السيد محمود خاطر ، (القاهرة : دار التراث العربي للطباعة والنشر ، د. ت) .

٧٨ - ابن ابي الربيع ، سلوك المالك في تدبير الممالك ، تحقيق حامد ربيع ، (القاهرة : دار الشعب ، ١٩٨٠) .

٧٩ - ابن رجب الحنبلي ، جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم ، (الاسكندرية : دار عمر بن الخطاب ، د. ت) .

٨٠ - ابن رجب الحنبلي ، نور الاقتباس في مشكاة النبي صلى الله عليه وسلم لابن عباس ، تعليق عز الدين البدوي النجار ، (القاهرة : مطبعة المدني ، ١٩٧٩) .

٨١ - رضوان السيد ، الامة والجماعة والسلطة : دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي (بيروت : دار إقرا ، ط١ ، ١٩٨٤) .

٨٢ - رفاعي سرور ، حكمة الدعوة ، (القاهرة : مكتبة وهبة ، د. ت) .

٨٣ - رياض عزيز هادي ، مفهوم الدولة ونشوئها عند ابن خلدون ، مجلة العلوم القانونية والسياسية ، (بغداد ، المجلد الأول ، العدد الثالث ، ١٩٧٧) .

٨٤ - ريتشارد نيكسون ، الفرصة السانحة ، ترجمة أحمد صدقي مراد ، (القاهرة : دار الهلال ، ١٩٩٢) .

٨٥ - الزمخشري ، تفسير الكشاف عن حقائق غوامض التأويل وعيون الاقاويل في وجوه التأويل (القاهرة · المطبعة البهية المصرية ، ط١ ، ١٣٢٤هـ)

٨٦ - السرخسي ، المبسوط ، (بيروت : دار المعرفة ، د. ت)

٨٧ - سعد الدين ابراهيم ، مصادر الشرعية فى أنظمة الحكم العربية ، فى سعد الدين ابراهيم ، أزمة الديموقراطية فى الوطن العربى ، (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٣) .

٨٨ - ابن سعد ، الطبقات الكبرى ، (بيروت : دار الكتب العلمية ، ط١ ، ١٩٩٠) .

٨٩ - سعيد حوى ، الأساس في التفسير ، (القاهرة : دار السلام للطباعة والنشر ، ط١ ، ١٩٨٥) .

٩٠ - سعيد حوى ، كى لا نمضى بعيداً عن احتياجات العصر ، (القاهرة : دار السلام للطباعة والنشر ، ط١ ، ١٩٨٤) .

٩١ - سفر الحوالى ، وباء العلمانية وهل له مبرر فى العالم الإسلامى ، (الاسماعيلية : مكتبة منارة العلماء ، ط١ ، ١٤٠٩هـ) .

٩٢ - سميح عاطف الزين ، تداول الايام بين الناس ، (مجلة المعارج ، المجلد الأول ، العدد الثانى ، فبراير ١٩٩١) .

٩٣ - سيد قطب ، فى ظلال القرآن ، (القاهرة : دار الشروق ، ط١١ ، ١٤٠٢هـ) .

٩٤ - سيد قطب ، مقومات التصور الإسلامى (القاهرة : دار الشروق ، ط١ ، ١٩٨٦) .

٩٥ - سيف الدين عبد الفتاح ، التجديد السياسى والخبرة الإسلامية : نظرة فى الواقع العربى المعاصر ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، (القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة ، ١٩٨٧) .

٩٦ - السيوطى ، جلال الدين ، الاشباه والنظائر فى قواعد وفروع فقه الشافعية (القاهرة : مكتبة الحلبى ، ١٩٥٩) .

٩٧ - السيوطى ، جلال الدين ، تاريخ الخلفاء ، تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد ، (القاهرة : المكتبة التجارية الكبرى ، ط٣ ، ١٩٦٤) .

٩٨ - الشاطبى ، الموافقات فى أصول الشريعة ، (القاهرة : دار الفكر العربى ، ط٢ ، ١٩٨٥)

٩٩ - الشافعى ، الام ، تصحيح محمد زهدى النجار ، (بيروت : دار المعرفة ، ط٢ ، ١٩٧٣).

١٠٠ - شكيب أرسلان ، لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم ، (القاهرة : المركز السلفى للكتاب ، ١٩٨١) .

١٠١ - شمس الدين الجزرى ، معراج المنهاج شرح الوصول إلى علم الأصول للقاضى البيضاوى، تحقيق شعبان محمد اسماعيل ، (القاهرة : مطبعة الحسين الإسلامية ، ط١، ١٩٩٣) .

١٠٢ - الشهرستانى ، الملل والنحل ، تحقيق محمد سيد كيلانى ، (القاهرة : مكتبة الحلبى ، ١٩٧٦) .

١٠٣ - الشوكانى ، نيل الاوطار شرح منتقى الاخبار من أحاديث سيد الاخبار (القاهرة : مكتبة الدعوة الإسلامية ، د. ت) .

١٠٤ - الشيبانى ، تيسير الوصول إلى جوامع الأصول من أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم، (القاهرة : مكتبة الحلبى ، ١٩٦٨) .

١٠٥ - الشيبانى ، السير الكبير ، بشرح الامام السرخسى ، تمهيد وتعليق : محمد ابو زهرة ، مصطفى أبو زيد ، (القاهرة : مطبعة جامعة القاهرة ، ١٩٥٨) .

١٠٦ - صالح آل إبراهيم ، الفكر الإسلامى وإشكالية الاصالة والتحديث ، (بيروت : مجلة البصائر ، العدد الثامن ، صيف ١٩٩٢) .

١٠٧ - صفى الرحمن المباركفورى ، الرحيق المختوم ، (المنصورة : دار الوفاء للطباعة والنشر ، ط٧ ، ١٩٩٠) .

١٠٨ - صلاح الدين الايوبى ، الإسلام والتمييز العنصرى ، (بيروت : دار الاندلس ، ط٣ ، ١٩٨٤) .

١٠٩ - الطاهر بن عاشور ، تفسير التحرير والتنوير ، (تونس : الدار التونسية للنشر ، ١٩٨٤).

١١٠ - الطاهر بن عاشور ، مقاصد الشريعة الإسلامية ، (تونس : الشركة التونسية للتوزيع ، ط١ ، ١٩٧٨) .

١١١ - الطبرانى ، المعجم الكبير ، تحقيق حمدى السلفى ، ط٢ ، د. ت) .

١١٢ - الطبرى ، تاريخ الأمم والملوك ، (بيروت ، مؤسسة الأعلمى للمطبوعات ، د. ت) .

١١٣ - الطبرى ، جامع البيان فى تأويل آى القرآن ، تحقيق محمود محمد شاكر ، (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٥٤) .

١١٤ - الطرطوشى ، سراج الملوك وبهامشة التبر المسبوك فى نصيحة الملوك للغزالى ، (القاهرة : المطبعة الأزهرية المصرية ، ١٩٠١) .

١١٥ - طه بدوى ، أصول النظرية السياسية ، (القاهرة : المكتب المصرى الحديث ، ١٩٨٦) .

١١٦ – طه بدوري ، الفكر الثوري ، دراسة لفلسفة ثورة ٢٣ يوليو في ضوء الفلسفات السياسية العالمية ، (الاسكندرية : المكتب المصرى الحديث ، ١٩٦٧) .

١١٧ – طه حسين ، علي وبنوه ، (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٦٨) .

١١٨ – الطوسي ، تفسير البيان ، (بيروت : مؤسسة الاعلمي للمطبوعات ، ١٩٦٥) .

١١٩ – ابن عابدين ، حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار ، (القاهرة : المطبعة الكبرى الأميرية ، ط٣ ، ١٣٢٤هـ) .

١٢٠ – عابدين محمد السفياني ، دار الإسلام ودار الكفر وأصل العلاقة بينهما ، رسالة ماجستير غير منشورة ، (جامعة الملك عبد العزيز ، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ، ١٤٠١هـ) .

١٢١ – عارف خليل ابوعيد : العلاقات الخارجية في دولة الخلافة ، (الكويت : دار الارقم ، ط١ ، ١٩٨٣) .

١٢٢ – عباس محمود العقاد ، حقائق الإسلام وأباطيل خصومه ، (القاهرة : دار نهضة مصر للطبع ، د. ت) .

١٢٣ – عبد الحميد متولى ، مبادئ نظام الحكم في الإسلام ، (القاهرة : دار المعارف ، ط١ ، ١٩٦٦) .

١٢٤ – عبد الحميد مدكور ، المنهج في علم أصول الفقه ، ندوة قضايا المنهجية في الفكر الإسلامي ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي وجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الانسانية ، (الجزائر : قسطنطينة ، ١٩٨٩) .

١٢٥ – عبد الرحمن حسن الميداني ، الالتزام الديني منهج وسط ، (مكة ، دار الصحافة والنشر – رابطة العالم الإسلامي ، سلسلة دعوة الحق رقم ٣٤ ، محرم ١٤٠٥هـ – أكتوبر ١٩٨٤) .

١٢٦ – عبد الرحمن الطريري ، العقل العربي واعادة التشكيل ، (قطر : رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية ، ط١ ، ابريل ١٩٩٣) .

١٢٧ – عبد الرحمن عبد الخالق ، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية ، (الكويت : مكتبة الصحوة الإسلامية ، ط١ ، ١٩٨٥) .

١٢٨ – عبد الرزاق السنهوري ، فقه الخلافة وتطورها لتصحيح عصبة أمم شرقية ، ترجمة نادية عبد الرزاق السنهوري ، مراجعة توفيق الشاوي ، (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٩) .

١٢٩ - عبد العزيز البدرى ، الإسلام بين العلماء والحكام ، (المدينة المنورة : منشورات المكتبة العلمية ، ١٩٦٦) .

١٣٠ - عبد العزيز صقر ، دور الدين فى الحياة السياسية فى الدولة القومية ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، (جامعة الاسكندرية : كلية التجارة ، قسم العلوم السياسية ، ١٩٨٩)

١٣١ - عبد العزيز صقر ، نظرية الجهاد فى الإسلام ، حول تأصيل المفاهيم والمعوقات الأساسية فى التقاليد الأولى ، رسالة ماجستير غير منشورة ، (جامعة القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٨٣) .

١٣٢- عبد القادر بدران ، تهذيب تاريخ ابن عساكر ، (بيروت : دار المسيرة ، ط٢ ، ١٣٩٩هـ) .

١٣٣- عبد القادر عودة ، الإسلام وأوضاعنا السياسية ،(القاهرة : دار الكتاب العربى ، ١٩٥١)

١٣٤ - عبد الكريم زيدان ، احكام الذميين والمستأمنين فى دار الإسلام ، (بيروت ، مؤسسة الرسالة ، ط٢ ، ١٩٨٨) .

١٣٥ - عبد الكريم زيدان ، أصول الدعوة (الاسكندرية : دار عمر بن الخطاب ، ط٣ ، ١٩٧٦) .

١٣٦ - عبد الله التليدى ، أسباب هلاك الأمم وسنة الله فى القوم المجرمين والمنحرفين ، (بيروت: دار البشائر الإسلامية ، ط٢ ، ١٩٨٦) .

١٣٧ - عبد الله العريان ، أصول القانون الدولى ، (القاهرة : المطبعة العالمية ، د. ت) .

١٣٨ - عبد الله محمود شحاته ، علوم الحديث ، (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٥) .

١٣٩ - عبد المتعال الصعيدى ، القضايا الكبرى فى الإسلام ، (القاهرة : دار الفكر العربى ، ط٢ ، ١٩٧٧) .

١٤٠ - عبد المتعال الصعيدى ، المجددون فى الإسلام من القرن الأول إلى الرابع عشر (القاهرة : مكتبة الآداب ، ط٢ ، ١٩٦٢) .

١٤١ - عبد الوهاب خلاف ، السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية فى الشؤون الدستورية والخارجية للدولة ، (القاهرة : دار الانصار ، ١٩٧٧) .

١٤٢ - ابو عبيده ، الأموال ، تحقيق محمد خليل هراس ، (القاهرة : مكتبة الكليات الأزهرية ، ١٩٨١) .

١٤٣ ابن العربى ، احكام القرآن ، تحقيق على البجاوى ، (القاهرة . مكتبة الحلبى ، ط١ ، ١٩٥٧)

١٤٤ - العجلونى ، كشف الخفاء ومزيل الالتباس عما اشتهر من الأحاديث على السنة الناس ، (بيروت دار الكتب العلمية ، د. ت) .

١٤٥ - ابن العربى ، أبوبكر ، أحكام القرآن ، تحقيق على محمد البجاوى ، (القاهرة : مكتبة الحلبى ، ط١ ، ١٩٥٧) .

١٤٦ - عز الدين فوده ، السيادة والسياسة فى الدولة الإسلامية ، (مجلة البحوث والدراسات العربية ، العدد ٢ ، يونيو ١٩٧٥) .

١٤٧ - عز الدين فودة ، مقدمة فى القانون الدولى العام ، (القاهرة : مكتبة عين شمس ، ١٩٨٧)

١٤٨ - عز الدين فودة ، المجتمع العربى ، مقومات وحدته وقضاياه السياسية ، (القاهرة : دار الفكر العربى ، ط٢ ، ١٩٦٦) .

١٤٩ - العز بن عبد السلام ، قواعد الأحكام فى مصالح الآنام ، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد ، (القاهرة : مكتبة الكليات الأزهرية ، ١٩٦٨) .

١٥٠ - علاء الدين على المتقى الهندى ، كنز العمال فى سنن الأقوال والأفعال ، تحقيق : بكرى حيانى وصفوت السقا ، (حلب : مكتبة التراث الإسلامى ، ط١ ، ١٩٧٧) .

١٥١ - على جريشه ، الاتجاهات الفكرية المعاصرة ، (القاهرة : دار الوفاء ، ط٢ ، ١٩٨٨) .

١٥٢ - على جريشه ، أركان الشريعة الإسلامية : حدودها وآثارها ، (القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٧٩) .

١٥٣ - على جريشه ، اعلان دستور إسلامى ، (المنصورة : دار الوفاء ، ط١ ، ١٤٠٥هـ) .

١٥٤- على جريشه ، شريعة الله حاكمة ، (القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٧٧) .

١٥٥ - على جريشه ، مصادر الشريعة الإسلامية مقارنة بالمصادر الدستورية ، (القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٧٩) .

١٥٦ - على الدين هلال ، مقدمة فى النظم السياسية ، سلسلة محاضرات غير منشورة ألقيت على طلبة السنة الثانية - قسم العلوم السياسية - كلية الاقتصاد - جامعة القاهرة، ١٩٨٦ - ١٩٨٧ .

١٥٧ - على شريعتى ، الإسلام والانسان ، (القاهرة : المختار الإسلامى ، د. ت) .

١٥٨ – على شفيق على العمر ، العلاقات الدولية فى العصر الحديث ، (الرباط : دار نشر المعرفة، ١٩٩١) .

١٥٩ – على عبد الرازق ، الإسلام وأصول الحكم : دراسة ووثائق ، جمع وتقديم وتعليق : محمد عمارة ، (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٢) .

١٦٠ – على ليلة ، المفاهيم ومشكلة التعريف ، بحث منشور قدم لندوة تصميم البحوث فى العلوم الاجتماعية ، (جامعة القاهرة : مركز البحوث والدراسات السياسية – بكلية الاقتصاد ، ١٩٩٢) .

١٦١ – ابن العماد الحنبلى ، شذرات الذهب فى اخبار من ذهب ، (بيروت : المكتب التجارى للطباعة والنشر ، د. ت) .

١٦٢ – عماد الدين خليل ، حول انتشار الإسلام – وقائع وملاحظات ، (الرياض : جامعة الامام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٩٨٥) .

١٦٣ – عماد الدين خليل ، دراسة فى السيرة ، (المنصورة : دار الوفاء ، د. ت) .

١٦٤ – عمر عبيد حسنة ، فقه الدعوة : ملامح وآفاق (الدوحة : رئاسة المحاكم الشرعية والشئون الدينية ، سلسلة كتاب الامة ، العددان ١٨ ، ١٩ ، ١٩٨٨) .

١٦٥ – الغزالى ، أبو حامد ، التبر المسبوك فى نصيحة الملوك (القاهرة : مكتبة الجندى ، ١٩٦٧)

١٦٦ – فاروق أحمد دسوقى ، استخلاف الانسان فى الأرض ، (الاسكندرية : دار الدعوة ، د. ت) .

١٦٧ – فالح عبد الجبار ، الحداثة والتقليد : تعيين مفاهيم وتحديد نقاط التماس ، (بيروت : مجلة منبر الحوار ، العددان ٢٣ ، ٢٤ ، شتاء وربيع ١٩٩٢) .

١٦٨ – فتحى الدرينى ، خصائص التشريع الإسلامى فى السياسة والحكم ، (بيروت : مؤسسة الرسالة ، ط١ ، ١٩٨٢) .

١٦٩ – فرانسوا بورجا ، الإسلام السياسى ، صوت الجنوب ، ترجمة لورين زكرى ، (القاهرة : دار العالم الثالث ، ط١ ، ١٩٩٢) .

١٧٠ – الفضل شلق ، أفكار حول الامة والوحدة والدولة ، (بيروت : مجلة الاجتهاد ، العدد١٢، صيف ١٩٩١) .

١٧١ – الفضل شلق ، الامة والدولة والنخبة (بيروت : الاجتهاد ، العدد ١٤ ، شتاء ١٩٩٢).

١٧٢ – فوزى على خليل ، دور اهل الحل والعقد فى النموذج الإسلامى لنظام الحكم ، رسالة ماجستير غير منشورة ، (جامعة القاهرة ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٩١) .

١٧٣ – فيصل المولوى ، الأسس الشرعية للعلاقات بين المسلمين وغير المسلمين ، (بيروت: دار الرشاد الإسلامية ، ١٩٨٧) .

١٧٤ – القاسمى ، تفسير محاسن التأويل (بيروت : دار الفكر ، ١٩٨٧) .

١٧٥ – القاسمى ، محاسن التأويل ، (بيروت : دار الفكر ، مجلد ٧ ، ١٩٨٧) .

١٧٦ – ابن قدامة ، المغنى ويليه الشرح الكبير على متن المقنع لشمس الدين ابن الفرج عبد الرحمن بن الشيخ ابى عمر بن قدامة ، (القاهرة : مطبعة المنار ، ط٢ ، ١٣٤٦هـ)

١٧٧ – القرطبى ، الجامع لأحكام القرآن ، تحقيق أبو اسحاق ابراهيم أطفيش ، (القاهرة : دار الكتب المصرية ، د. ت) .

١٧٨ – القلقشندى ، مأثر الانافة فى معالم الخلافة ، تحقيق عبد الستار أحمد فراج ، (الكويت: وزارة الارشاد والانباء ، ١٩٦٤) .

١٧٩ – قيس جواد ، جذور ظاهرة الانقلابات العسكرية فى الفكر النهضوى الإسلامى ومترتباتها على الواقع الحالى ، (الحوار ، العدد السادس ، السنة الثانية ، صيف ١٤٠٧هـ – ١٩٨٧) .

١٨٠ – ابن قيم الجوزية ، أحكام أهل الذمة ، تحقيق محمد خليل هراس ، (القاهرة : مكتبة الكليات الأزهرية ، ١٩٨١) .

١٨١ – ابن قيم الجوزية ، أعلام الموقعين عن رب العالمين ، تحقيق طه عبد الرءوف سعد ، (بيروت : دار الجيل ، د. ت) .

١٨٢ – ابن قيم الجوزية ، زاد المعاد فى هدى خير العباد ، (القاهرة : مكتبة الحلبى ، ١٩٧٠) .

١٨٣ – ابن قيم الجوزية ، الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية أو الفراسه المرضية فى أحكام السياسة الشرعية ، تحقيق محمد حامد الفقى ، (القاهرة : مطبعة السنة المحمدية، ١٩٥٣) .

١٨٤ – الكاسانى ، بدائع الصنائع فى ترتب الشرائع ، (بيروت : دار الكتاب العربى ، ط٢ ، ١٩٨٢) .

١٨٥ – ابن كثير ، البداية والنهاية فى التاريخ ، (القاهرة : دار الفكر العربى ، ط١ ، ١٩٣٢) .

١٨٦ - ابن كثير ، البداية والنهاية (القاهرة : المكتبة القيمة ، د. ت) .

١٨٧ - ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، (القاهرة : المكتبة التوفيقية ، ١٩٨٠) .

١٨٨ - ماجد عرسان الكيلانى ، إخراج الامة المسلمة وعوامل صحتها ومرضها (الدوحة : رئاسة المحاكم الشرعية والشئون الدينية ، ط١ ، ١٩٩١) .

١٨٩ - ماجد عرسان الكيلانى ، مقومات الشخصية المسلمة أو الانسان الصالح ، (الدوحة : رئاسة المحاكم الشرعية ، كتاب الامة ، رقم ٢٩ ، مايو ١٩٩١) .

١٩٠ - ماجدة على صالح ، الاستعمار الجديد فى المنطقة العربية ، رسالة ماجستير غير منشورة ، (جامعة القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٨٤)

١٩١ - مارسيل ميدل ، سوسيولوجيا العلاقات الدولية ، ترجمة حسن نافعة ، (القاهرة : دار المستقبل العربى ، ط١ ، ١٩٨٦) .

١٩٢ - مالك بن نبى ، فكرة كومنولث إسلامى ، ترجمة الطيب الشريف ، (المكتب الفنى للنشر ، سلسلة الثقافة الإسلامية ، رقم ١٦ ، فبراير ١٩٦٠) .

١٩٣ - الماوردى ، الأحكام السلطانية ، (القاهرة : مكتبة الحلبى ، ط٣ ، ١٩٨٧) .

١٩٤ - الماوردى ، أدب الدنيا والدين ، تحقيق مصطفى السقا ، (القاهرة : مطبعة الحلبى ، ط٤، ١٩٧٣) .

١٩٥ - محمد أبو زهرة ، الدعوة إلى الإسلام ، (القاهرة : دار الفكر العربى ، د. ت) .

١٩٦ - محمد أبو زهرة ، الشريعة الإسلامية والقانون الدولى ، مجلة القانون والعلوم السياسية ، الحلقة الدراسية الثالثة ، (بغداد : يناير ١٩٦٩) (القاهرة : الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٧٢) .

١٩٧ - محمد ابو زهرة : العلاقات الدولية فى الإسلام ، (القاهرة . الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٤) .

١٩٨ - محمد أحمد بدوى ، انفتاح الإسلام على الثقافات الاخرى ، (القاهرة : مجلة المسلم المعاصر ، العدد ٤٤ ، شوال - ذو الحجة ١٤٠٥هـ) .

١٩٩ - محمد أحمد خلف الله ، التكوين التاريخى لمفاهيم الأمة ، القومية ، الوطنية ، الدولة والعلاقة فيما بينهم ، ندوة القومية العربية والإسلام ، (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ط٢ ، ١٩٨٢) .

٢٠٠ - محمد أحمد عبد الله ابو ليل ، أسس العلاقات الدولية فى الإسلام ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، (جامعة الأزهر ، كلية الشريعة والقانون ، ١٩٧٨) .

٢٠١ - محمد الأحمدى أبو النور ، شذرات من علوم السنة ، (القاهرة : وزارة الأوقاف ، سلسلة رسالة الطالب ، العدد الأول ، ١٩٨٦) .

٢٠٢ - محمد اسد ، منهاج الإسلام فى الحكم ، ترجمة منصور محمد ماضى ، (بيروت : دار العلم للملايين ، ط٥ ، ١٩٧٨) .

٢٠٣ - محمد انيس عباده ، عمر بن الخطاب والتشريع الإسلامى ، (القاهرة : المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، ١٩٦٦) .

٢٠٤ - محمد باقر الصدر ، المدرسة القرآنية ، (بيروت : دار التعارف للمطبوعات ، ١٩٨١) .

٢٠٥ - محمد بلتاجى ، منهج عمر بن الخطاب فى التشريع ، (القاهرة : دار الفكر العربى ، ١٩٧٠) .

٢٠٦ - محمد تقى آمينى ، النظام الالهى للرقى والانحطاط ، ترجمة مقتدى حسن الأزهرى ، مراجعة عبد الحليم عويس ، (القاهرة : دار الصحوة ، ط١ ، ١٩٨٨) .

٢٠٧ - محمد حافظ يعقوب ، المثقف والدولة ، (منبر الحوار ، السنة السابعة ، العددان الثالث والعشرون والرابع والعشرون ، شتاء وربيع ١٩٩٢) .

٢٠٨ - محمد حسين الأمين ، تجليات أزمة المثقف والسلطة فى الواقع العربى والإسلامى ، (مجلة المنطلق ، العدد التاسع والستون ، شعبان - رمضان ، ١٤١٣هـ) .

٢٠٩ - محمد حسين فضل الله ، من وحى القرآن ، (بيروت : دار الزهراء ، ط٢ ، ١٩٨٥) .

٢١٠ - محمد حسين فضل الله ، أسلوب الدعوة فى القرآن ، (بيروت : دار الزهراء للطباعة والنشر والتوزيع ، ط٥ ، ١٩٨٦) .

٢١١ - محمد حميد الله ، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوى والخلافة الراشدة ، (القاهرة : لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ط٢ ، ١٩٥٦) .

٢١٢ - محمد حميد الله الحيدر آبادى ، مقدمة لعلم السير فى ابن قيم الجوزية ، أحكام أهل الذمة، تحقيق صبحى الصالح ، (بيروت : دار العلم للملايين ، ط٣ ، ١٩٨٣) .

٢١٣ - محمد رأفت سعيد ، المدخل لدراسة النظم الإسلامية (جدة : دار العلم ، ط١ ، ١٩٨٤)

٢١٤ - محمد رجب البيومى ، مواقف تاريخية لعلماء الإسلام ، (القاهرة : دار الهلال ، سلسلة كتاب الهلال ، ١٩٨٤) .

٢١٥ - محمد رشيد رضا ، تفسير المنار ، (بيروت : دار المعرفة ، ط٢ ، د. ت) .

٢١٦ - محمد رشيد رضا ، الخلافة ، (القاهر: الزهراء للاعلام العربى ، ١٩٨٨) .

٢١٧ - محمد ساجى ، مبدأ الفصل بين السلطات فى الفكر السياسى الإسلامى ، رسالة ماجستير غير منشورة ، (بغداد : معهد البحوث والدراسات العربية ، ١٩٨٥).

٢١٨ - محمد سامى عبد الحميد ، أصول القانون الدولى العام ، (الاسكندرية : الدار الجامعية للطباعة والنشر ، ١٩٨٦) .

٢١٩ - محمد سعيد رمضان البوطى ، ضوابط المصلحة فى الشريعة الإسلامية ، (بيروت : مؤسسة الرسالة ، ط٢ ، ١٩٧٧) .

٢٢٠ - محمد سعيد رمضان البوطى ، على طريق الدعوة إلى الإسلام : رسم لمنهاج وحل لمشكلات ، (بيروت : مؤسسة الرسالة ، ط٢ ، ١٩٨٢) .

٢٢١ - محمد سعيد رمضان البوطى ، منهج الحضارة الانسانية فى القرآن ، (دمشق : مؤسسة الرسالة ، ١٩٨٣) .

٢٢٢ - محمد سعيد العشماوى ، الإسلام السياسى ، (القاهرة : دار سينا للنشر ، ط١ ، ١٩٨٧)

٢٢٣ - محمد سلام مدكور ، معالم الدولة الإسلامية ، (الكويت : مكتبة الفلاح ، ط١ ، ١٩٨٣) .

٢٢٤ - محمد سليم العوا ، غير المسلمين والنظام الإسلامى ، (مجلة الحوار ، العدد الخامس ، السنة الثانية، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م) .

٢٢٥ - محمد سليم العوا ، فى النظام السياسى للدولة الإسلامية ، (القاهرة : دار الشروق ، ط١، ١٩٨٩) .

٢٢٦ - محمد السيد سعيد ، مستقبل النظام العربى بعد أزمة الخليج ، (الكويت : المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب ، سلسلة عالم المعرفة ، رقم ١٥٨ ، فبراير ١٩٩٢) .

٢٢٧ - محمد شمس الحق العظيم آبادى ، عون المعبود شرح سنن ابى داوود مع شرح بن قيم الجوزية ، تحقيق محمد عثمان ، (المدينة المنورة : المكتبة السلفية ، ط٢ ، ١٣٣٨هـ) .

٢٢٨ - محمد الصادق عفيفى ، الإسلام والعلاقات الدولية ، (بيروت : دار الرائد العربى ، ط٢، ١٩٦٨) .

٢٢٩ - محمد ضياء الدين الريس ، الإسلام والخلافة فى العصر الحديث ، نقد كتاب الإسلام وأصول الحكم ، (القاهرة : دار التراث ، ١٩٧٧) .

٢٣٠ - محمد ضياء الدين الريس ، النظريات السياسية الإسلامية ، (القاهرة : دار المعارف ، ط٤، ١٩٦٧) .

٢٣١ - محمد طه بدوى ، أصول علوم السياسة : دراسة منهجية (الأسكندرية : المكتب المصرى الحديث للطباعة والنشر ، ١٩٦٦) .

٢٣٢ - محمد طه بدوى ، بحث فى النظام السياسى الإسلامى ردا على المستشرق الانجليزى ارنولد ، فى مناهج المستشرقين فى الدراسات العربية الإسلامية ، (الرياض : المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، مكتب التربية العربى لدول الخليج ، ١٩٨٥) .

٢٣٣ - محمد طه بدوى ، مدخل إلى علم العلاقات الدولية ، (القاهرة : المكتب المصرى الحديث ، ط٣ ، ١٩٧٧) .

٢٣٤ - محمد عبد الله السمان ، محنة الأقليات المسلمة فى العالم ، (القاهرة : الأمانة العامة للجنة العليا للدعوة الإسلامية ، ١٩٨٧) .

٢٣٥ - محمد عبد الله دراز ، دستور الاخلاق فى القرآن : دراسة مقارنة ، ترجمة عبد الصبور شاهين ، السيد محمد بدوى ، (بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٩٨٥)

٢٣٦ - محمد على الحسن ، العلاقات الدولية فى القرآن والسنة ، (الاردن : مكتبة النهضة الإسلامية ، ط٢ ، ١٩٨٨) .

٢٣٧ - محمد عمارة ، الاستقلال الحضارى ، (بيروت : دار الوحدة للطباعة والنشر ، ١٩٨٦)

٢٣٨ - محمد عمارة ، الإسلام بين العلمانية والسلطة الدينية ، (القاهرة : دار ثابت ، ١٩٨٢)

٢٣٩ - محمد عمارة ، الإسلام والسياسة : الرد على شبهات العلمانيين ، (القاهرة : مجمع البحوث الإسلامية ، سلسلة البحوث الإسلامية ، السنة الرابعة والعشرون - الكتاب الأول ، ١٩٩٢) .

٢٤٠ - محمد عمارة ، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية ، (القاهرة : دار الشروق ، ١٩٨٨) .

٢٤١ - محمد عمارة ، منهج التعامل مع المصطلحات ، ندوة قضايا المنهجية فى الفكر الإسلامى، نظمها المعهد العالمى للفكر الإسلامى ، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية- قسنطينة (الجزائر) ١٩٨٩

٢٤٢ - محمد غلاب ، هذا هو الإسلام ، (القاهرة : دار الشعب ، ١٩٥٩) .

٢٤٣ - محمد فتحي عثمان ، الدين للواقع ، (القاهرة : المكتب الفني للنشر ، سلسلة الثقافة الإسلامية ، رقم ٨ ، ١٩٥٩) .

٢٤٤ - محمد فريد وجدى ، الإسلام دين الهداية والاصلاح - تحليل دقيق لمبادئ الدين الإسلامي ، مراجعة محمد الزهرى النجار ، (القاهرة : مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٦٩) .

٢٤٥ - محمد فريد وجدى ، مهمة الإسلام فى العالم ، تقديم وتحقيق ومراجعة محمد رجب بيومى ، (القاهرة : الامانة العامة للجنة العليا للدعوة الإسلامية بالأزهر الشريف ، ط١ ، ١٩٨٩) .

٢٤٦ - محمد فؤاد عبد الباقى ، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ، (القاهرة : دار الحديث، ١٩٧٧) .

٢٤٧ - محمد قاسم ، العالم الإسلامى والغرب : من أجل نقد علمى لمفهوم الحداثة عند الغرب ، (بيروت : مجلة البصائر ، العدد الثامن ، صيف ١٩٩٢) .

٢٤٨ - محمد قاسم ، ملامح الفقه السياسى فى الإسلام ، (مجلة البصائر ، العدد العاشر ، السنة الخامسة ، ١٩٩٣م) .

٢٤٩ - محمد المبارك ، نظام الإسلام العقائدى (فرجينيا : المعهد العالمى للفكر الإسلامى ، ط٢ ، ١٩٨٩) .

٢٥٠ - محمد محمد المدنى ، وسطية الإسلام ، (القاهرة : المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، ١٩٩١) .

٢٥١ - محمد مصطفى شلبى ، الفقه الإسلامى بين المثالية والواقعية ، (القاهرة : دار الشروق ، ١٩٨١) .

٢٥٢ - محمد مهدى الآصفى ، دور الدين فى حياة الانسان ، (بيروت : دار التعارف للمطبوعات ، ط٣ ، ١٩٨٢) .

٢٥٣ - محمد ناصر ، اختاروا أحد السبيلين الدين أواللادينية ، (الرياض : الدار السعودية للنشر والتوزيع ، ط٥ ، ١٩٨٥) .

٢٥٤ - محمد يوسف الكاندهلوى ، حياة الصحابة ، (القاهرة : مكتبة الدعوة الإسلامية ، ١٣٩٩هـ) .

٢٥٥ - محمود اسماعيل ، اشكاليات مفهوم الدولة فى الإسلام بين النظرية والتطبيق ، ضمن سلسلة قضايا فكرية ، الكتاب الأول ، من الذى يحكم مصر ، (القاهرة : دار الثقافة الجديدة ، ١٩٨٥) .

٢٥٦ - محمود الخالدى ، معالم الخلافة فى الفكر السياسى الإسلامى ، (بيروت : دار الجيل ، ط١ ، ١٩٨٤) .

٢٥٧ - محمود شاكر ، رسالة فى الطريق إلى ثقافتنا ، (القاهرة : دار الهلال ، ١٩٩١) .

٢٥٨ - محمود شاكر ، العالم الإسلامى ومحاولة السيطرة عليه ، (بيروت : المكتب الإسلامى ، ط٣ ، ١٩٨٤) .

٢٥٩ - محمود قاسم ، على بن أبى طالب ، نظرة عصرية جديدة ، (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط٢ ، ١٩٨٠) .

٢٦٠ - محى الدين محمود قاسم ، التقسيم الإسلامى للمعمورة ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، (القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة ، ١٩٩٥) .

٢٦١ - المراغى ، تفسير المراغى ، (القاهرة : مكتبة الحلبى ، ط٥ ، ١٩٧٤) .

٢٦٢ - مصطفى أحمد الزرقا ، الاستصلاح والمصالح المرسلة فى الشريعة الإسلامية وأصول فقهها، (دمشق : دار القلم ، ط١ ، ١٩٨٨) .

٢٦٣ - مصطفى كمال وصفى ، مصنفة النظم الإسلامية ، (القاهرة : مكتبة وهبة ، ط١ ، ١٩٧٧) .

٢٦٤ - مصطفى منجود ، الأبعاد السياسية للامن فى الإسلام ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، (القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، ١٩٩٠) .

٢٦٥ - مصطفى منجود ، الفتنة الكبرى والعلاقة بين القوى السياسية فى الإسلام ، رسالة ماجستير غير منشورة ، (القاهرة ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، ١٩٨٦) .

٢٦٦ - مصطفى منجود ، مفهوم الارهاب فى الإسلام ، فى د. أكرام بدر الدين ، ظاهرة الارهاب السياسى ، (القاهرة : دار الثقافة العربية ، ١٩٩١) .

٢٦٧ - مقداد يالجن ، منهج التجديد فى الفلسفة الإسلامية (القاهرة : مجلة المسلم المعاصر ، العدد السابع ، يوليو - سبتمبر ١٩٧٦) .

٢٦٨ - ابن منظور ، لسان العرب ، تحقيق عبد الله الكبير ، (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٧٩).

٢٦٩ - منظور الدين أحمد ، النظريات السياسية الإسلامية ، ترجمة عبد الجواد خلف وعبد المعطى أمين قلعجى ، (كراتشــى ، سلسـلة منشـورات جامعـة الدراسـات الإسلامية، ط١ ، ١٩٨٨) .

٢٧٠ - منير شفيق ، الإسلام فى معركة الحضارة ، (بيروت : دار الكلمة للنشر ، ط١ ، ١٩٨٢) .

٢٧١ - منير شفيق ، الفكرالإسلامى المعاصر ، (الكويت : دار القلم ، ط١ ، ١٩٨٦) .

٢٧٢ - المودودى ، أبو الاعلى ، فرعون فى القرآن ، ترجمة أحمد أدريس ، (القاهرة : دار المختار الإسلامى ، ١٩٨٥) .

٢٧٣ - المودودى ، الحكومة الإسلامية ، (القاهرة : دار المختار الإسلامى ، ط١ ، ١٩٧٧) .

٢٧٤ - المودودى ، الخلافة والملك ، تعريب أحمد ادريس ، (الكويت : دار القلم ، ط١ ، ١٩٧٨) .

٢٧٥ - المودودى ، نحو دستور اسلامى ، (القاهرة : المكتبة السلفية ، ط٣ ، ١٣٩٩هـ) .

٢٧٦ - ناهد عرنوس ، المؤسسية فى النظام السياسى الإسلامى ، رسالة ماجستير غير منشـورة ، (القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة ، ١٩٩٢) .

٢٧٧ - نبيه عبد الرحمن عثمان ، الانسان : الروح والعقل والنفس (الرياض : إدارة الصحافة والنشر ، رابطة العالم الإسلامى ، سلسلة دعوة الحق ، العدد ٧٠ ، ١٩٨٧) .

٢٧٨ - ابن نجيم الحنفى ، البحر الرائق شرح كنز الرقائق ، (بيروت : دار المعرفة ، ط٢ ، د.ت)

٢٧٩ - نمر محمد خليل النمر ، أهل الذمة والولايات العامة فى الفقه الإسلامى ، (عمان : المكتبة الإسلامية ، ط١ ، ١٤٠٩هـ) .

٢٨٠ - نور عالم خليل الأمينى ، الصحابة ومكانتهم فى الإسلام ، (المملكـة السعودية : رابطة الجامعات الإسلامية ، ط١ ، ١٩٨٩) .

٢٨١ - النووى ، الأربعون النووية ، (القاهرة : المطبعة السلفية ، ط٢ ، ١٣٩٥هـ) .

٢٨٢ - النووى ، صحيح مسلم بشرح النووى ، (القاهرة : دار الريان للتراث ، ط٢ ، ١٩٨٧)

٢٨٣ - نيفين عبد الخالق ، المعارضة فى الفكر السياسى الإسلامى ، رسالة دكتوراه غير منشورة، (جامعة القاهرة ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٨٣) .

٢٨٤ - الهانى إدريس ، مشكلة الحداثة وبؤس الانتقاء : أزمة فى أزمة ، (بيروت : مجلة البصائر، العدد التاسع ، خريف ١٩٩٢) .

٢٨٥ – ابن هشام ، السيرة النبوية ، تحقيق محمد فهمي السرجاني ، (القاهرة : المكتبة التوفيقية، ١٩٧٨) .

٢٨٦ – الهيثمي ، ابن حجر ، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ، (القاهرة : مكتبة القدسي ، د. ت).

٢٨٧ – وحيد عبد السلام بالي ، صور من ابتلاء العلماء ، (الاسكندرية : مكتبة الايمان ، ١٤١٠هـ) .

٢٨٨ – وهبة الزحيلي ، العلاقات الدولية في الإسلام مقارنة بالقانون الدولي الحديث ، (بيروت: مؤسسة الرسالة ، ط١ ، ١٩٨١) .

٢٨٩ – يحيى هاشم فرغل ، حقيقة العلمانية بين الخرافة والتخريب ، (القاهرة : الأمانة العامة للجنة العليا للدعوة الإسلامية بالأزهر ، ١٩٨٩) .

٢٩٠ – ابو يعلى الحنبلي ، الأحكام السلطانية ، (القاهرة : مكتبة الحلبي ، ط٣ ، ١٩٨٧) .

٢٩١ – ابو يعلى ، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام ، تحقيق فؤاد عبد المنعم ، (قطر : رئاسة المحاكم الشرعية ، ط٢ ، ١٩٨٧) .

٢٩٢ – ابو يوسف ، الخراج ، (القاهرة : المطبعة السلفية ، ط٦ ، ١٣٩٧هـ) .

٢٩٣ – يوسف القرضاوي ، الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي والإسلامي ، (القاهرة : دار الصحوة ، ١٩٩٣) .

٢٩٤ – يوسف القرضاوي ، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي ، (القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٧٧) .

٢٩٥ – يوسف القرضاوي ، الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد ، (القاهرة : مجلة المسلم المعاصر ، العدد الثالث ، يوليو ١٩٧٥) .

ثانياً : المراجع الأجنبية :

1 - Abdullah A. An - Naim, Religious Minorities under Islamic Law and The Limits of Cultural Relativism, Human Rights Quarterly, Vol, 1987.

2 - Akram Raslan, The Classical Concept Of State In Islam, Unpuplished Diss, (Howard Uni., Ph. D., 1975).

3 - Ali Dashti, Twenty Three Years: A Study of The Prophetic Carrer of Mohammed, (London : George Allen & Unwin , 1984) .

4 - A Ltaf Gauhar (ed), The Challenge of Islam, (London: Islamic Council of Europe, 1978).

5 - Bat Ye. OR, The Dhimmi, Jws and Christians Under Islam, Translated From the French by David Maisel and Paal Fenton, (Ruthrford, Madison Teaneck: fair Dickinson University press, 1985) .

6 - Charles Waddy, the Muslim Mind, (London: Longman, 1976).

7 - Cyriack, Pullapilly, Islam in The Contemporary World, (Indiana: Cross Roads Books, 1981) .

8 - Danil Pipes, In The Path of God: Islam and Political Power, (NewYork: Basic Books Inc. Publishers, 1949) .

9 - David C. Jordan, World Politics In our Time, (Lexington, D. C. Health and Company, 1970) .

10 - David Eston, The Political System, (Newyork: Alfred A. Knopf, Inc, 1953) .

11 - David Theodore Koyzis, Towards A Christian Theory of Democratic Pluralism: A Comparative Study of New Thomist and Neo Calvinist Theories, Un Published Dissertation, (University of Notre Dan, 1988) .

12 - Donald Eugene Smith, Religion , Politics and Social Change in the Third World, (Newyork: A Free Press, Paper Back, Macmillan Publishing Co. Inc, 1971) .

13 - Edward Attiyah, The Arabs, (Beirut; Libraire du Liban, 1968) .

14 - Fadl Abdallah, Islam, Slavery and Racism: The use or Strategy, Islamic Social Sciences, Vol 4, No 1, September, 1987.

15 - Francesco Gabrieli, Muhammed and the Conquests Of Islam, (NewYork: World University Library, 1968) .

16 - Frederick M. Denny, Islam and The Muslim Community (San Francisco: Harper & Row Publishers, 1987).

17 - Fred Mcgrow Ponner, The Early Islamic Conquests, (NewYork: Princeton University Press, 1981).

18 - Fzalur Rahman, Islam and The Way of Life, (London : The Muslims Schools Trust, 1980).

19 - Gabriel Ben-Dor, State and Conflict in the Middle East, (NewYork: Publishers, 1983) .

20 - Haroon Khan Sherwani, Studies in Muslim Political Thought and Administration, (London: Sh. Muhammed Ashraf, 1959) .

21 - Hassan Turabi, Islam Democracy, The State and the West, Prepared by Louis Cantori and Rthur Lowrie, (Middle East Policy, Vol. 1, No. 3, 1992) .

22 - Hugh Kennedy, the Arabs in History, (London: Hutchison University Press, 1968) .

23 - Hugh Kennedy, The Prophet and the Age of the Caliphatets, (London: Longman, 1980) .

24 - Ian Brownlie, Prinicples of Public and, Internationl Law, (NewYork English Language Book Society and Oxford University Press, 1979) .

25 - Ismail R. Al Faruqi and Luis Lamya Al Faruqi, the Caltural Atlas of Islam (NewYork: Macmillan Publishing Publishers Company, 1986).

26 - J. Harris Proctor (ed), Islam and International Relations, (NewYork: Fredric A. Proeger Publishers, 1965) .

27 - James N. Rosenau (ed) Politics and Foreign Policy Areader in Research and Theory, (Newyork: the Free Press, 1969).

28 - James Walsh, The Sword of Islam, Time, June 15, 1992.

29 - John L Esposito, Islam and Polities, (Massachusetts: Syracuse University Press, 1987).

30 - John L. Esposito and James Piscatori, Democratization and Islam, Middle East Journal, Vol. 45, No. 3, Summer 1991 .

31 - John O. Voll, L. Esposito (eds.), Voices of Resurgent Islam, (NewYork: Oxford University Press, 1983).

32 - Joseph Alpher (ed), Nationalism and Modernity: Mediterranean Perspective, (London: West port Connecticut, 1986).

33 - Khuda Bukhsh, Politics in Islam, (Lahore; Kashmir: Ashraf Press, 1961).

34 - L. Oppenheim, International Law - ATreaties, (London: Longman, Seventh Edition, Vol 1 . 1967).

35 - Majid Khadduri, The Islamic Law of Nations - Shaybani's Siyar, (Baltimore, Maryland: The Johns Hopkin's Press, 1965) .

36 - M. Ali Kettani, Muslim Minorities in the World Today, (London: Mansell Publishing Limited, 1986) .

37 - Malise Ruthven, Islam in the World, (Oxford: Oxford University Press, 1975) .

38 - Mumtaz Ahmed, State Politics and Islam, (Washington: American Trust Pub., 1986).

39 - Mumtaz Ahmed (ed), State, Politics and Islam, (Washington: American Trust Publication, 1986) .

40 - Manoucher Parvin and Maurie Sommer, Dar Al Islam: The Evalution of Muslim Territoriality and its Implications for Conflict Resolution in The Middle East, International Journal of Middle East studies, Vol. 11, 1980 .

41 - Manoucher Paydar, Aspects of The Islamic State: Religious Norms and Political Realities, Unpublished Dessertation Ph. D. (University of Utah, 1972) .

42 - Manzooruddin Ahmed, Key Concepts in the Quran, Islamic Studies, Vol.x, June 1971 .

43 - Martin C. Needler, Understanding Foreign Policy, (NewYork: Holt, Rinehort and Winston, Inc, 1966) .

44 - Massachustts Lioyd Tensen, Explaining Foreign Policy, (NewJersey: Printice - Hall, Inc, Clifs, 1982) .

45 - Mehdi Mozaffari, Authority in Islam From Muhammed To Khomeni, (NewYork: M. E. Sharpe. Inc., 1987) .

46 - Michal Hudson, Arab Politics: The Search for Legitimacy, (New Haven, Yale University Press, 1977) .

47 - Mona M. Abul - Fadl (ed) Association of Mslim Social Scientists Proceedings, 21 St. Anual Conference, (Virginia, U. S.A.: International Institute of Islamic thought, 1993) .

48 - Monzooruddin Ahmed, Key Concepts in the Quran, Islamic Studies, Vol.X, June 1971 .

49 - Muhammad Hamidul, Muslim Conduct of State, (Pakistan, Muhammed Ashraf, 1987) .

50 - M. W. Watt, Muhammed at Mecca, (Oxford: The Calender Press, 1953).

51 - Muhammed at Medina, (Oxford: The Calender Press, 1956).

52 - Muhammed: Prophet and Stateman (Oxford: The Calender Press, 1961) .

53 - Nature of The Islamic State, Islamic Culture, (India: The Islamic Board, Goldem Jubilee Commemoration Volume, 1927 - 1976) .

54 - Roy E. Jones, Analysing Forign Policy: An Introduction To Conceptual Problems, (London: Routlege and Kegan Paul, 1970) .

55 - Robin Wright, Islam, Democracy and The West, Foreign Affairs, December 1992 .

56 - Rudolph Peters, Islam and Colonialism: The Doctrine of Jihad in Modern History, (The Hague: Mounton Publisher, 1979).

57 - S W Muir, The Caliphe: Its Rise, Decline and Fall (Beirut: Kharat, 1962).

58 - Tareq Y. Ismael and Jacqueline S. Ismael, Government and Politics in Islam, (Great Britain: Frances Pinter Publishers Limited, 1985).

59 - Vatikiotis (ed), Revolution in the Middle East and other Cases studies, (London: Geo., 1972).

60 - Yvonne Yazbeck Hadad and otheres (eds.), The Islamic Impact, (NewYork: Syracuse University Press, 1984).

إصدارات المعهد العالمي للفكر الإسلامي

أولاً ـ سلسلة إسلامية المعرفة:

- إسلامية المعرفة: المبادئ وخطة العمل، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.
- الوجيز في إسلامية المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل مع أوراق العمل لمؤتمرات الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م. أعيد طبعه في المغرب والأردن والجزائر. (الطبعة الثانية ستصدر قريبًا)
- نحو نظام نقدي عادل، للدكتور محمد عمر شابرا، ترجمه عن الإنجليزية سيد محمد سكر، وراجعه الدكتور رفيق المصري، الكتاب الحائز على جائزة الملك فيصل العالمية لعام ١٤١٠هـ/١٩٩٠م، الطبعة الثالثة (منقحة ومزيدة)، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.
- نحو علم الإنسان الإسلامي، للدكتور أكبر صلاح الدين أحمد، ترجمه عن الإنجليزية الدكتور عبد الغني خلف الله، الطبعة الأولى، (دار البشير/ عمان الأردن) ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م.
- منظمة المؤتمر الإسلامي، للدكتور عبدالله الأحسن، ترجمه عن الإنجليزية الدكتور عبد العزيز الفائز، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ/١٩٨٩م.
- تراثنا الفكري، للشيخ محمد الغزالي، الطبعة الثانية، (منقحة ومزيدة) ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.
- مدخل إلى إسلامية المعرفة: مع مخطط لإسلامية علم التاريخ، للدكتور عماد الدين خليل، الطبعة الثانية (منقحة ومزيدة)، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.
- إصلاح الفكر الإسلامي، للدكتور طه جابر العلواني، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ/١٩٩١م.

ثانيًا ـ سلسلة إسلامية الثقافة:

- دليل مكتبة الأسرة المسلمة، خطة وإشراف الدكتور عبد الحميد أبو سليمان، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ/١٩٨٥م، الطبعة الثانية (منقحة ومزيدة) الدار العالمية للكتاب الإسلامي / الرياض ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.
- الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف، للدكتور يوسف القرضاوي (بإذن من رئاسة المحاكم الشرعية بقطر)، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

ثالثًا ـ سلسلة قضايا الفكر الإسلامي:

- حجية السنة، للشيخ عبد الغني عبد الخالق، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ/١٩٨٦م، (الطبعة الثانية ستصدر قريبًا).

- أدب الاختلاف في الإسلام، للدكتور طه جابر العلواني، (بإذن من رئاسة المحاكم الشرعية ـ بقطر)، الطبعة الخامسة (منقحة ومزيدة) ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.
- الإسلام والتنمية الاجتماعية، للدكتور محسن عبد الحميد، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- كيف نتعامل مع السنة النبوية: معالم وضوابط، للدكتور يوسف القرضاوي، الطبعة الثانية ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.
- كيف نتعامل مع القرآن: مدارسة مع الشيخ محمد الغزالي أجراها الأستاذ عمر عبيد حسنة، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- مراجعات في الفكر والدعوة والحركة، للأستاذ عمر عبيد حسنة، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.

رابعًا ـ سلسلة المنهجية الإسلامية:

- أزمة العقل المسلم، للدكتور عبد الحميد أبو سليمان، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ/١٩٩١م.
- المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية: أعمال المؤتمر العالمي الرابع للفكر الإسلامي، الجزء الأول: المعرفة والمنهجية ، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.
  الجزء الثاني: منهجية العلوم الإسلامية، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.
  الجزء الثالث: منهجية العلوم التربوية والنفسية، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.
- معالم المنهج الإسلامي، للدكتور محمد عمارة، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ / ١٩٩١م.

خامسًا ـ سلسلة أبحاث علمية:

- أصول الفقه الإسلامي: منهج بحث ومعرفة، للدكتور طه جابر العلواني، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.
- التفكر من المشاهدة إلى الشهود، للدكتور مالك بدري، الطبعة الأولى (دار الوفاء ـ القاهرة، مصر)، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.

سادسًا ـ سلسلة المحاضرات:

- الأزمة الفكرية المعاصرة: تشخيص ومقترحات علاج، للدكتور طه جابر العلواني، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

سابعًا ـ سلسلة رسائل إسلامية المعرفة:

- خواطر في الأزمة الفكرية والمأزق الحضاري للأمة الإسلامية، للدكتور طه جابر العلواني، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.

- نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث، للأستاذ محمد المبارك، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.
- الأسس الإسلامية للعلم، (مترجمًا عن الانجليزية)، للدكتور محمد معين صديقي، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.
- قضية المنهجية في الفكر الإسلامي، للدكتور عبد الحميد أبو سليمان، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.
- صياغة العلوم صياغة إسلامية، للدكتور اسماعيل الفاروقي، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.
- أزمة التعليم المعاصر وحلولها الإسلامية، للدكتور زغلول راغب النجار، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

ثامنًا ـ سلسلة الرسائل الجامعية:

- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، للأستاذ أحمد الريسوني ، الطبعة الأولى، دار الأمان ـ المغرب، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م، الدار العالمية للكتاب الإسلامي ـ الرياض ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.
- الخطاب العربي المعاصر: قراءة نقدية في مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة (١٩٧٨ـ١٩٨٧)، للأستاذ فادي إسماعيل، الطبعة الثانية (منحقة ومزيدة)، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، للأستاذ محمد محمد إمزيان، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.
- المقاصد العامة للشريعة: للدكتور يوسف العالم، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ/١٩٩١م.
- التنمية السياسية المعاصرة: دراسة نقدية مقارنة في ضوء المنظور الحضاري الإسلامي، للأستاذ نصر محمد عارف، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.

تاسعًا ـ سلسلة الأدلة والكشافات:

- الكشاف الاقتصادي لآيات القرآن الكريم، للأستاذ محي الدين عطية، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.
- الفكر التربوي الإسلامي، للأستاذ محي الدين عطية، الطبعة الثانية (منقحة ومزيدة) ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- الكشاف الموضوعي لأحاديث صحيح البخاري، للأستاذ محي الدين عطية، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.
- قائمة مختارة حول المعرفة والفكر والمنهج والثقافة والحضارة، للأستاذ محي الدين عطية، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.

الموزعون المعتمدون لمنشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي

في شمال أمريكا:

المكتب العربي المتحد

United Arab Bureau
P.O. Box 4059
Alexandria, VA 22303, U.S.A.
Tel: (703) 329-6333
Fax: (703) 329-8052

خدمات الكتاب الإسلامي

Islamic Book Service
10900 W. Washington St
Indianapolis, IN 46231 U.S.A.
Tel: (317) 839-9248
Fax: (317) 839-2511

في أوربا:

المؤسسة الإسلامية

The Islamic Foundation
Markfield Da'wah Centre, Ruby Lane
Markfield, Leicester LE6 ORN, U.K.
Tel: (44-530) 244--944 / 45
Fax: (44-530) 244-946

خدمات الاعلام الإسلامي

Muslim Information Services
233 Seven Sister Rd.
London N4 2DA, U.K.
Tel: (44-71) 272-5170
Fax: (44-71) 272-3214

المملكة العربية السعودية:

الدار العالمية للكتاب الاسلامي
ص. ب. ٥٥١٩٥ الرياض ١١٥٣٤
تليفون 1-465-0818 (966)
فاكس 1-463-3489 (966)

المملكة الأردنية الهاشمية:

المعهد العالمي للفكر الإسلامي
ص.ب ٩٤٨٩ ـ عمان
تليفون 6-639992 (962)
فاكس 6-611420 (962)

لبنان:

المكتب العربي المتحد
ص.ب 135888 بيروت
تيلفون 807779
تيلكس 21665LE

المغرب:

دار الأمان للنشر والتوزيع
4، زنقة المامونية
الرباط
تليفون 723276 (7-212)

مصر:

دار النهار للطبع والنشر والتوزيع،
7 ش الجمهورية عابدين – القاهرة
تليفون 3406543 (2-20)
فاكس 3409520 (2-20)

الهند:

Genuine Publications & Media (Pvt.) Ltd.
P.O. Box 9725 Jamia Nager
New Delhi 100 025 India
Tel: (91-11) 630-989
Fax: (91-11) 684-1104

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

المعهد العالمي للفكر الإسلامي مؤسسة فكرية إسلامية ثقافية مستقلة أنشئت وسجلت في الولايات المتحدة الأمريكية في مطلع القرن الخامس عشر الهجري (١٤٠١هـ - ١٩٨١م) لتعمل على:

- توفير الرؤية الإسلامية الشاملة، في تأصيل قضايا الإسلام الكلية وتوضيحها، وربط الجزئيات والفروع بالكليات والمقاصد والغايات الإسلامية العامة.
- استعادة الهوية الفكرية والثقافية والحضارية للأمة الإسلامية، من خلال جهود إسلامية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومعالجة قضايا الفكر الإسلامي.
- إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر، لتمكين الأمة من استئناف حياتها الإسلامية ودورها في توجيه مسيرة الحضارة الإنسانيّة وترشيدها وربطها بقيم الإسلام وغاياته.

ويستعين المعهد لتحقيق أهدافه بوسائل عديدة منها:

- عقد المؤتمرات والندوات العلميّة والفكريّة المتخصصة.
- دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات ومراكز البحث العلمي ونشر الإنتاج العلمي المتميز.
- توجيه الدراسات العلميّة والأكاديمية لخدمة قضايا الفكر والمعرفة.

وللمعهد عدد من المكاتب والفروع في كثير من العواصم العربية والإسلامية وغيرها يمارس من خلالها أنشطته المختلفة، كما أن له اتفاقات للتعاون العلمي المشترك مع عدد من الجامعات العربية الإسلامية والغربيّة وغيرها في مختلف أنحاء العالم.

The International Institute of Islamic Thought
555 Grove Street (P.O. Box 669)
Herndon, VA 22070-4705 U.S.A
Tel: (703) 471-1133
Fax: (703) 471-3922
Telex: 901153 IIIT WASH

هـذا الكتـاب

جزء من عمل ضخم استغرق إنجازه ما يزيد عن عشر سنوات وشـارك فيه فريق مكون من **سبعة وعشرين أستاذاً وباحثاً** من المتخصصين فى العلاقات الدولية والقانون الدولى والتاريخ الإسلامى والعلوم السياسية ، يتحاورون ويتدارسون قضايا العلاقات الدولية فى الإسلام فى اجتماعات شهرية ونصف شهرية .

وقد أثمر هذا الجهد إنتاجاً أكاديمياً متميزاً فى أربعة مجالات هى :

- أصول وقواعد ومناهج التعامل مع المصادر الإسلامية عند التنظير للعلاقات الدولية فى الإسلام **(الأجزاء : الأول والثانى والثالث)** .
- العلاقات الدولية كما يمكن استباطها من الأصول الإسلامية : القرآن والسنة وخبرة الخلفاء الراشدين **(الأجزاء : الرابع والخامس والسادس)** .
- العلاقات الدولية فى التاريخ الإسلامى **(من الجزء السابع وحتى الثانى عشر)** .
- العلاقات الدولية فى الفكر السياسى الإسلامى **(الأجزاء:الثالث عشر والرابع عشر)**
- وسوف يتم اختصار هذا المشروع ، واستخلاص أفكاره فى صورة كتاب دراسى يكون صالحاً للتدريس فى الجامعات .

ويمكن القول ـ دون مبالغة ـ أن هذا الإنتاج هو الأول من نوعه فى هذ ... ع
العلوم الإجتماعية والإنسانية فى الدول العربية والإسلامية ، لذلك لا يجب ... ا
ينبغى أن يكون بداية لانطلاقة بحثية تسير على منهجه ، وتجاوزه وتبنى ع ... ع
عليها ، وتعمق جزئياته ، وتستدرك عليها . بل أن خطته ومنهج تناوله ... ى
علوم وتخصصات إجتماعية أخرى .